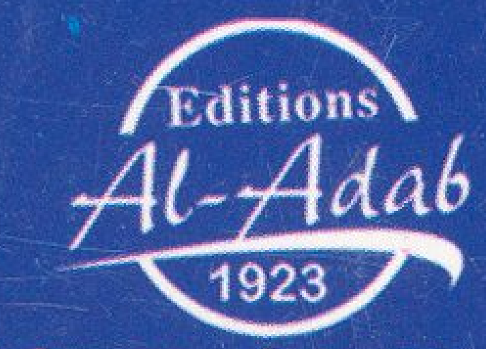
في أدب نجيب الكيلاني

أبعاد الصراع وامتداداته

أحمد موساوي

الأستاذ المحاضر بجامعة ورقلة - الجزائر



42 Opera Square - Cairo Tel:(202)23900868

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة . ت : ٢٣٩٠٠٨٦٨

في أدب نجيب الكيلاني

(أبعاد الصّراع و امتداداته)

أحمد موساوي

الأستاذ المحاضر بجامعة ورقلة - الجزائر

بسم الله الرحمن الرحيم

الناشر

مكتبة الآداب

الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

موساوي، أحمد

في أدب نجيب الكيلاني: أبعاد الصراع وامتداداته لأحمد موساوي

ط١. ــ القاهرة: مكتبة الاداب، ٢٠٠٩

.. ص، ٢٤سم

تدمك ٣ ٠٩٥ ٤٦٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ الأدب العربي ــ تاريخ ونقد

أ- العنوان

٨١٠,٩

رقم الإيداع : ١٣٣٣١ لسنة ٢٠٠٩

الترقيم الدولي: I.S.B.N.:978 977 468 095 3


مكتبة الآداب

(علي حسن)

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة

هاتف: ٢٣٩٠٠٨٦٨ (٢٠٢)

e-mail: adabook@hotmail.com



إهداء

أهدي هذا العمل إلى أم ياسين..

الزوجة الفاضلة..

والمربية الصابرة...

وإلى ياسين وأخته ساجدة..

كما أهديه إلى معلمي..

الأستاذ الدكتور شايف عكاشة.

المقدمة

من أهم أهداف ومقاصد هذا العمل الذي سميته، في أدب نجيب الكيلاني – أبعاد الصراع وامتداداته–، الوقوف عند مبدع قدم للأدب العربي المصري أكثر من أربعين نصا إبداعيا قصصيا وروائيا، ناهيك عن النتاج النقدي المتنوع والدراسات الفكرية الجادة.

كما أنه من الواجب الالتفات إلى الخصوصية في أدب الكيلاني من خلال طبيعة الموضوعات وتميز الرؤيا، وهذا كله يدخل في باب مشاركته، باعتباره مبدعا، في مسيرة الرواية العربية الساعية إلى تحقبق خصوصياتها القومية، عبر المعارك التي تخوضها دفاعا عن الحرية والتقدم في بلادنا العربية على حد قول محمود أمين العالم.

وبالفعل لا يمكن لأيٍّ كان أن ينكر إسهام كل مبدع أو فنان عربي، بالقليل أو الكثير في معركة البحث عن الأنا نتيجة ظلم الآخر/ الغرب، فالجميع شارك بحسب قدراته الإبداعية وفلسفته الخاصة في هذه الصراعات التي غذاها الاستعمار، وزاد في اشتعالها الشعور بالقهر و التململ من أجل الثورة وإعلاء القيم القومية العربية.

وهذا يسوقنا إلى اعتبار الروائي المصري، المرحوم نجيب الكيلاني، واحدًا من أولئك الذين عرفوا الفقر والعبودية، وخبروا الاستعمار، وذاقوا صعوبة الحياة وألمها وآمالها زمن الحرية والاستقلال، كما يُعدّ الكيلاني من الذين لم يتفاعلوا مع السلط العربية وكشفوا عن معارضتهم لها في طروحاتها، مما أدى إلى سجنه وحرمانه من الحرية فذاق القهر العربي/ العربي، و كان لتلك التجارب مجتمعة دورٌ كبير في تنوع تجارب الرجل الإبداعية.

ويمكننا القول: إنّ الكيلاني الرجل والإنسان حُرم من وطنه، و من الكثير من أحلامه، و لكن في المقابل، كان فنانا صاحب تجارب غنية انعكست على أدبه، وأثرت

عالمه الإبداعي، وغذت مخيلته فحلّقت به وبنا في الآفاق، وأوغلت في أدغال إفريقيا والعالم الإسلامي الفسيح، فأسمعنا أشياء وأصواتا كانت إلى وقت قريب غريبة عنا، وغائبة عن مداركنا، ومن ثم أصبح لنا إخوة وأصدقاء نعرفهم بأسمائهم وصفاتهم وحيواتهم من خلال أعمال الكيلاني المتنوعة.

ولعل الرؤيا التي انبنت عليها أغلب إبداعات نجيب الكيلاني النابعة من الثقافة الإسلامية شدتني إلى قراءة بعض نصوصه، إضافة إلى أنه يُعد واحدًا من مؤسسي الرواية العربية في أدبنا ولا يمكن إنكار جهوده في هذا الباب، والتي جعلته يحصل على مجموعة من الجوائز الرسمية في مصر عن أعماله القصصية، ومع كل هذا لم أجد في دورياتنا العربية ودراساتنا النقدية من ينظر إلى إنتاجه بعناية ويضعه في مجاله ومكانه الطبيعي، مما يسهل على القارئ العربي الإفادة من المقاربات النقدية لهذا النتاج الضخم.

وإن هذا الجهد الذي بذلته في هذا المجال - على تواضعه وتركيزه على جانب بسيط من أعماله - يسعى إلى فهم وتجلية معاناة الفرد العربي والمسلم من خلال الروايات الكيلانية في هذه الحياة الشرسة، أثناء حقبة الاستعمار ثم زمن الاستقلال وأحلام الحرية.

وكان توجهي في هذا العمل إلى أشكال الصراع وامتداداته وأبعاده في النص السردي الكيلاني، ذلك الصراع الذي قدمته الرواية العربية في محطات كثيرة وبمستوياته المختلفة، من صراع نفسي واجتماعي وديني وسياسي إلى الصراع الفكري والحضاري، وغير ذلك من أشكال الصراع المختلفة، والتي أوجد لها نجيب الكيلاني مكانا واسعا فسيحا في أدبه الروائي.

في حقيقة الأمر، الحياة كلها صراع، النفس وتنوع نوازعها الداخلية واصطراعها، الأفكار المتعارضة، الفلسفات المتصادمة، العرقيات المتنافرة، الأديان المتناقضة، المذاهب المتواجهة، وهكذا الحياة في حراك مستمر لا يفتر، وحياتنا العربية الإسلامية ليست بمنأى عن هذا الحراك بل عرفته ولا زالت تعرفه وخاصة بعد أن تسرب إليها

الضعف والوهن والتخلف وعرفت أشكالا عديدة من القهر والقمع، انطبعت في وعي الكثير من المثقفين والمفكرين وخاصة الذين عرفوا تجربة السجن والحرمان من الحرية مما أفرز أدبًا قائمًا بذاته، مستقلاً بلونه، وهو أدب السجون.

ففي هذا الميدان والفضاء حاولتُ أن أخط بعض الملاحظات والتفسيرات لمجموعة من النصوص السردية التي تركها الكيلاني أمانةً لدى القارئ العربي، فكتبت عن الرجل وحياته وعن الفن والصراع وعن صلته بالأدب الإسلامي كما وقفت عند الصراع وأنواعه في بعض رواياته فتحدثت عن الحرية والقلق، ثم الحرية والاستقرار التي ميزت أبطالَ بعض رواياته، ثم عرجت على الدين والشخصية الإسلامية وهي تتقلب في الحياة بين الدعوة والجهاد، إضافةً إلى دور المرأة المسلمة في هذا الخضم من خلال رؤيا الكيلاني.

ثم وجدت أن موضوع الأرض والفلاح قد ارتبط بها الروائي ارتباطا وثيقا من خلال تلك المعاناة والصراعات الاجتماعية والآلام الموجعة التي عرفتها القرية المصرية، فشكلت جزءًا من الدراسة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن أغفل تقديم الكيلاني لصدامه الشخصي مع السلطة باعتباره معارضًا لها، فكانت تجربته مع السجن مسجلة وعاكسة لنا حالة الإنسان وهو يواجه الجلّاد والمحقق، وكاشفةً لِما تعرّض له من عذاب وضعف وانكسارات من جهة وجلَد وبطولات من جهة أخرى.

وإلى هنا أصِلُ إلى القول بأن هذا الجهد المتواضع هو التفاتة إلى مبدع عربي مصري، استثمر إمكاناته الإبداعية، ليكون شاهدًا على عصر عَرف تحولات عدة وجوهرية، وناقلا أمينا لنجاحات أمة، ولهزائمها في الوقت نفسه، فكان فنه السردي، فن العصر، أفضل وسيلة للتفاعل مع القارئ العربي والمسلم.

حاضرة تلمسان

الجزائر

توطئة

1- الكيلاني الإنسان والأديب:

هو نجيب بن إبراهيم بن عبد اللطيف الكيلاني، ولد بقرية «شرشابة» بمحافظة الغربية بمصر وذلك عام 1931[1].

كان والده مزارعا يعول أسرة تتكون من خمسة أفراد عانوا الكثير من الفقر الشديد وخاصة أثناء الحرب العالمية الثانية، تلك الحرب التي سببت للقرية أزمة اقتصادية خانقة، ومما زاد الأمر شدة، استحواذ قوات الاحتلال الإنجليزي على محاصيل الفلاحين، إلى درجة أن الفلاح المصري أصبح عاجزا عن الحصول على الحد الأدنى من ضروريات العيش[2].

وكانت أسرة الكيلاني من الأسر الفقيرة التي واجهت صعوبات الحياة في تلك الفترة الحرجة بصبر وعزيمة علمت صاحبنا كيف يواجه مشكلات الحياة بثبات وتضحية.

وقد درس الكيلاني في كتّاب القرية، حيث حفظ ما تيسر من القرآن الكريم، وكادت الأحوال الحرجة التي مرت بها أسرته أن تحول دون مواصلة تعليمه لولا تدخّل جدّه لأمّه «الحاج مصطفى عبد القادر الشافعي» فكان صاحب فضل كبير على الكيلاني الذي أكّد أنه كان شديد التأثر بأخلاقيات وسلوك هذا الرجل العظيم في

---

(1) نجيب الكيلاني، لمحات من حياتي، القسم الأول، مؤسسة الرسالة، ص: 11-21.

(2) عبد الله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، مطابع الدرعية، الرياض، ص 11.

طفولته أكثر من تأثره بأيّ إنسان آخر[1].

وبعد انتقال الكيلاني من القرية إلى سنباط لمواصلة دراسته تضاعفت النفقات المالية فأثقلت كاهل الأسرة، ذلك لأن البؤس وشظف العيش كانا ملازمين لها، وينغصان حياتها.

ولكن مع كل ذلك، أصرّ والده على حرمان الأسرة الفقيرة من بعض المال ليقدمه لابنه طالب العلم، هذا الابن الذكيّ والمهذّب الذي كان يردّ الجميل إلى أسرته بطريقته الخاصة والوحيدة وهي التفوّق على أقرانه، حيث انتقل إلى المدرسة الثانوية بـ «طنطا» بتفوق، وكان السبب في ذلك شعوره وإحساسه بمعاناة أسرته، فكان أقلّ ما يجب أن يعمله هو أن يكبَّ على الدراسة والتحصيل[2].

وبعد المرحلة الثانوية التحق الكيلاني بكلية الطب وإن كان ميّالا إلى الأدب والحقوق، ولم يستطع التخلص من ميوله إلى الأدب حيث كان شغوفا بالقراءة وخاصة قراءة المجلات التي ظهرت في تلك الفترة كالرسالة والثقافة والهلال، وعن طريقها تعرَّف على سيد قطب والعقاد والمازني، وغيرهم، ولكن موارده المالية لم تكن تسمح له بأن يقتني الكتب التي يرغب فيها، فكان يضطر أحيانا إلى الاشتراك مع أحد زملائه في شراء كتاب معًا ويتناوبان قراءته[3].

وقد كان للكيلاني خالٌ يدعَى «الحاج محمد الشافعي» ذهب لأداء فريضة الحج، وهناك درس العقيدة السلفية، وبعد عودته سعى إلى هدم الأضرحة محاولا نسف الخرافات في قريته، وتتبع تجار المخدرات واشيًا بهم لدى السلطات.

وكان هذا الرجل متحمسا كثيرا لدعوة «الإخوان»، حيث اشترك في إحدى

---

(1) نجيب الكيلاني، المرجع نفسه، ص 33.

(2) عبد الله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال الكيلاني القصصية، ص 12.

(3) المرجع نفسه، ص 13.

مجلاتهم وكان الكيلاني هو الذي يُحضرها له من عند بائع الصحف، ويشاركه في قراءتها فيساعده خاله في فهم بعض القضايا الإسلامية شارحًا له وجهة نظر الإسلام في أمور الحياة[1].

ويَعُدّ الكيلاني خاله هذا أحد شيوخه الذين حببوا إلى نفسه دعوة الإخوان المسلمين وأسهم في رسم معالم الطريق الذي سيسلكه في حياته.

ونتيجة للظروف التي كانت تعيشها الأمة الإسلامية عقب الحرب العالمية الثانية، كتأزم الوضع بفلسطين واحتلال الإنجليز لمصر، والهجرة اليهودية، وجد الكيلاني نفسه من المشاركين في التجمعات والمظاهرات المندِّدة بالعدوان والظلم والقهر، فكان مثلًا للمناضل النشيط والفعال.

ولقد كان نشاطه في الإخوان سببًا في دخوله السجن سنة 1955 م حيث قضى ثلاث سنوات وراء القضبان بعدما صدر الحكم عليه بعشر سنين، ثم أعيد إلى المعتقل سنة 1965 وأفرج عنه بعد ذلك عام 1967م[2].

وتعد تجربة السجن من أقسى التجارب في حياة الكيلاني، حيث تركت آثارا عميقة في نفسه، فقد كان شاهدا على ما عانى «الإخوان» في تلك الفترة، وما كان يلاقيه السجناء السياسيون من تعذيب وإذلال.

وقد صور الكيلاني تلك المرحلة في روايات عديدة كشفت بصدق معاناة السجين وويلات السجن، ويمكن إدراجها في خانة أدب السجون بامتياز لتصويرها العميق والصادق للعلاقة بين السجين والسجان في رحلة من العذاب لا نهاية له ولا حدود، فمن العذاب الجسدي إلى التدمير النفسي وتخريب البنية الداخلية للإنسان، فكانت بالفعل تجربة فريدة على المستوى الواقعي أثْرت وأغنت التجربة الفنية.

---

(1) نجيب الكيلاني، لمحات من حياتي، القسم الأول، ص 127-128.

(2) عبد الله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، ص 15.

2- الأدب رسالة:

إن اطلاع الكيلاني على رواية «الأم» لجوركي وإعجابه بها على الرغم من اختلافه مع صاحبها في عقيدته وفلسفته، جعله يهتم بالأدب الإسلامي ويدعو إلى وجوب مساهمة الأدب في خدمة الدعوة الإسلامية، لأن الرواية التي سبق ذكرها شدت انتباه الكيلاني لسبب بسيط وهو حسن توظيف الكلمة لخدمة فلسفة معينة، لدرجة أن صاحب تلك الرواية قد تمكن من وضع بذور الرفض والغضب في ثنايا الحدث، واستطاع تحريك المتلقّي لفعل شيء ما[1].

واهتمام الكيلاني بهذه الرواية على الخصوص يرجع أيضًا إلى أنه رأى الكثير من الشيوعيين يشجعون الناس على قراءتها لأنها تخدم اتجاههم ولأنهم يدركون سهولة الدعوة إلى مذهبهم عن طريقها.

وما دام الكيلاني يرى اليوم أن الفلسفات المؤثرة لم تستطع حشد الجماهير حولها إلا من خلال القنوات الأدبية أساسا، فإنه يصر على اتخاذ الأدب والرواية بالدرجة الأولى وسيلة لنقل المضمون الفكري النابع من قيم الإسلام إلى القراء، وجاعلا من المضمون والشكل نسيجًا واحدًا[2].

وهكذا اختار الكيلاني طريق الأدب الإسلامي عاملًا على تعميق اتجاهه من خلال مقالاته ورواياته وأشعاره، وكان همه الكبير هو تقديم نماذج لهذا الأدب تصوّر الكون والحياة وفق نظرة يحكمها التصور الإسلامي والالتزام العقائدي، وتحلّل بصدق همسات النّفس وأشواق الرّوح وتوقعات السموّ الإنساني وتدنّيات اليأس والألم، والحيرة، وتنتصر في الأخير لقيم الخير والحق والجمال في إطار فني ناجح[3].

---

(1) نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985، ص 23.

(2) نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، ص 24.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

ولم يعد الأدب الإسلامي بالنسبة للكيلاني خطبًا وعظية ووصايا مباشرة كما اعتبره بعض الأدباء، بل هو صور جميلة نامية متطورة تتزين بما يزيدها جمالا وجلالا، ويجعلها تؤثر تأثيرا قويًا وفعالًا[1]، وبالفعل كانت الصورة الجميلة والمشهد المؤثر والشخصية المتكاملة واللغة الرائقة تفعل فعلها في المتلقي، فتجعله في نشوة من خلال تلقي الرسالة والفائدة عبر الجمال الفني والإبداع الملتزم بقواعد الفن واشتراطاته.

ويلخص الكيلاني مفهومه الشامل للأدب الإسلامي بقوله: هو «تعبير فني جميل مؤثر، نابع من ذات مؤمنة، مترجم عن الحياة والإنسان والكون وفق الأسس العقائدية للمسلم، وباعث للمتعة والمنفعة، ومحرك للوجدان والفكر ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاطٍ ما»[2].

ويمكن لنا أن نستخلص من هذا القول أن الأدب في ظل العقيدة الإسلامية يهدف إلى تكوين الفرد المسلم وعبر ذلك بناء المجتمع الإسلامي.

وذلك عن طريق تمثيل الأمراض الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، إضافةً إلى إحياء الرغبة في العمل الجادّ من أجل بناء مجتمع متماسك.

ويرى الكيلاني أن الأديب المسلم يجب أن لا يكون منغلقًا في قمقم من التراث والتاريخ القديم، بل عليه أن يعايش عصره ويستوعب آلام هذا العصر وآماله، ويعمل على تشخيص أدوائه، وهكذا تستقيم رسالته في الحياة وتتم على وجهها الصحيح والكامل[3].

---

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، كتاب الأمة، قطر، جمادى الآخرة، 1407هـ، ص35.

(2) المرجع نفسه، ص 35.

(3) نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، ص 22-23.

ويبدو أن الدعوة إلى هذا الأدب الرسالي بالنسبة للكيلاني، هي الوسيلة الصادقة لكي يُعبر المسلمون عن واقعهم، ويتحاوروا مع أنفسهم ومع العالم الذي يعيشون فيه.

فالأدب الإسلامي سيصل ماضي المسلمين بحاضرهم، ويُلحقهم بركب العالم في مسيرة مميزة محددة الملامح، و «الأديب الإسلامي الحق يعيش «دراما» من نوع فريد، قد تبدو غريبة لأول وهلة، فهو أولاً مؤمن، والإيمان يعني السعادة والاستقرار، والخطوات الواثقة الثابتة، وهو ثانيًا قلقٌ لحرصه على بلوغ المثال ودفع الناس على مصارعة الشر وتثبيت دعائم الخير»[1].

أما بالنسبة للاتهامات التي وُجهت للأدب الإسلامي على أنه أدب مواعظ ووصايا، فقد رأى الكيلاني أن الطريقة المثلى لتجاوز هذه التهم والحد منها هي تقديم فن ناضج متطور ومحافظ على الأصول الفنية لأي شكل من أشكال الأدب.

وأما الكيلاني فقد حاول من جهته تقديم نماذج تمثل الأدب الإسلامي الذي يصمد في مجال النقد وينهج النهج الأصيل، وبالفعل كانت له أعمال توزعت على القصة والرواية والشعر، لقد قدم الكيلاني أعمالا كثيرة ومتنوعة شارك بها في إثراء المكتبة العربية، حيث بلغت كتبه (59) تسعة وخمسين مؤلفا في موضوعات علمية وأدبية شتى، عدا الكثير من المقالات المبثوثة في الجرائد والمجلات.

ويغلب على كتاباته جنس الرواية والقصة القصيرة، إذ فاقت رواياته الأربعين رواية، وطبع أكثر من مجموعة قصصية كشفت حسن تمرسه بالفن السردي وامتزاجه بفكره وتصوره الإسلامي.

ومن الروايات التي أبدعها يراعُ نجيب الكيلاني نذكر على سبيل المثال لا الحصر روايته «الظل الأسود» و«قاتل حمزة» و«الطريق الطويل» و«رحلة إلى الله» و«اليوم الموعود و«حمامة السلام» وغيرها كثير.

---

(1) المرجع نفسه، ص 21.

ومن مجموعاته القصصية نذكر «حكايات طبيب» و«دموع الأمير» و«عند الرحيل» و«موعدنا غدا» وغيرها.

وفي مجال رسم معالم الأدب الإسلامي فقد قدم الكيلاني كتبًا عديدة منها: «الإسلامية والمذاهب الأدبية»، وكتاب «آفاق الأدب الإسلامي»، وكتاب «مدخل إلى الأدب الإسلامي» وغيرها.

ومن المؤلفات التي بحثت قضايا الأمة الإسلامية المعاصرة نجد كتابه «تحت راية الإسلام» و«حول الدين والدولة» ثم كتابه «نحن والإسلام» و«أعداء الإسلامية» وغيرها.

ولا بد من الإشارة إلى أن الكيلاني استفاد كثيرا من تاريخ الدعوة الإسلامية، حيث حاول إبراز عظمة هذا التاريخ وجلاله، مثل روايته «نور الله» التي صوَّرت الصدام بين المسلمين والكفار.

وترك التاريخ المعاصر أيضا بصماته على الكثير من روايات الكيلاني حيث نجده في رواية «أرض الأنبياء» يعالج قضية قيام الصهيونية بفلسطين، وفي «عذراء جاكرتا» صوَّر الانقلاب الشيوعي في أندونيسيا ثم إخفاقه وقيام الدولة الإسلامية هناك، وعن نيجيريا كتب «عمالقة الشمال»، وعن الحبشة كتب روايته «الظل الأسود»، إلى غير ذلك من الروايات التي حاول من خلالها كشف النقاب عن قضايا وهموم العالم الإسلامي، وفي الوقت نفسه كان يركز على ارتباط المسلم بأخيه المسلم في أي مكان كان من هذا العالم، وكان أيضا ينبه إلى خطورة «القومية» التي فصلتنا وأبعدتنا عن إخواننا في الدين.

وهناك قضية هامة لا بد من الوقوف عندها وتأملها، وهي قضية تعامل الكيلاني مع التاريخ ومع الواقع.

فبالنسبة للتاريخ كان تعامل الكيلاني معه يتميز بالحذر؛ لأنه كان يدرك خطورة

المواءمة بين الحقيقة التاريخية والفن الروائي.

وهذا يمكن استخلاصه من إشارته إلى أن القصة التاريخية عمل أدبي ثري يحتاج إلى الدقة والبراعة «لأن التاريخ يمدُّها بالوقائع الثابتة، ويفرض عليها روحه وأجواءه الخاصة، وصياغة التاريخ في قصة يخرج به عن كونه علمًا جافًّا، ويدرجه في باب الفن الذي يُمتع ويُثير، ولهذا فإن المزيج الناتج من خلط الوقائع التاريخية بالقواعد القصصية مزيج يحتاج إلى يقظة الصيدلي ودقته، وإلا تحوَّلت القصة إلى كتاب تاريخ»[1].

وإدراك الكيلاني لهذا الأمر أدى به إلى تحقيق نوع من التوازن بين الحقيقة التاريخية وبين الفن في بعض رواياته، فقد جعل القارئ يتزود بمادة تاريخية دون أن يحس أنه يقرأ كتاب تاريخ، ففي ثنايا الأحداث التاريخية تبرز الكثير من الأحداث الخيالية المتفقة مع الجو العام للرواية.

فلو أخذنا رواية «قاتل حمزة» مثالًا لذلك، سنجد أن الرواية تتضمن حادثة تاريخية معروفة وهي مقتل حمزة رضي الله عنه على يد وحشي الذي نال حريته بفعلته تلك، ثم أسلم، فأمره الرسول ﷺ بأن يغيّب عنه وجهه، وهنا ينتهي ما يرويه المؤرخون عن هذه الحادثة.

والكيلاني الروائي يتخيل صراعًا نفسيا ينتاب «وحشيا» ويكشف لنا أبعاده ونتائجه وآثاره على تلك الشخصية، إضافة على أنه خلق شخصيات وهمية كـ «عبلة» التي أوجد بينها وبين وحشي علاقة حب، وهذا ليخدم عمله الروائي، وكل ذلك هو من صنع الخيال.

وقد شهد الناقد عماد الدين خليل للكيلاني بالقدرة على عدم الاستسلام لإغراء

---

(1) عبد الله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال الكيلاني القصصية، ص 46-47.

التاريخ في صرامته ومنطقية ترابطه[1].

فالتاريخ إذن هو مصدر من مصادر روايات الكيلاني، والمصدر الأهم منه هو الواقع الذي يتفرع عند الكيلاني إلى واقعين:

واقع خاص: وهو الواقع المهني للكيلاني، حيث نجده متأثرا بمهنة الطب، وكثيرا ما يكون الأطباء والمرضون وغيرهم ممن لهم علاقة بالطب والصحة ضمن اهتمامات الروائي، وكم من عمل خصصه الكيلاني للكشف عن مشكلات العاملين في حقول الصحة، وعن معاناتهم والصعوبات التي تعرض لهم، فشخصيات رواية «رجال وذئاب» مثلًا أطباء، وأحداثها كلها تجري في كلية الطب والمستشفى[2].

واقع عام: حيث الكثير من أعماله الروائية تدور أحداثها في القرية دالَّةً على ارتباط الكاتب بمجتمعه والبيئة التي نشأ فيها، ومن هذه الروايات نذكر «الطريق الطويل» و «في الظلام» و «رأس الشيطان» وغيرها، التي أثار فيها الكيلاني مشكلات مجتمعه كالفقر والمرض والجوع وقضايا أخرى كالشرف والظلم والعدل.

ويبدو لنا أن هناك واقعًا آخر مميزًا عاش فيه الكيلاني فترة من الزمن وكشف عنه في مجموعة من رواياته كرواية «حكاية جاد الله» و «رحلة إلى الله»، هذا الواقع هو السجن الذي دخله الكاتب وعاش تجربته، وذاق ما ذاق فيه من معاناة أليمة قاسية نقل عدواها إلى أغلب الشخصيات في هذا النوع من الروايات.

وهكذا يبقى الأدب بالنسبة للكيلاني موجَّهًا لخدمة رسالة كيفما كانت هذه الرسالة، وملتزمًا بحسن الأداء ليبقى الفن محافظًا على خصوصيته وجماله، ولا يتحول إلى وثيقة نفسية أو اجتماعية أو سياسية أو تاريخية.

---

(1) محمد إقبال عروي، جمالية الأدب الإسلامي، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ص 198.

(2) عبد الله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، ص 64.

3- في المفهوم والأشكال:

قبل الحديث عن الأبعاد والامتدادات التي عرفتها أعمال الكيلاني من خلال التحليل والدراسة يتوجب علينا التمهيد لذلك من خلال الوقوف عند بعض المفاهيم، وخاصة مفهوم مصطلح الصراع الذي ورد في عنوان البحث، إضافة إلى أن الأعمال الأدبية ستكون وسيلة وليست هدفا، ثم التعريج على أبعاد الصراع وأشكاله وبواعثه الحقيقية وما يترتب عنها من نتائج، والأكيد أننا سنسعى إلى فهم الخلفية التي أطّرت ما قدمه نجيب الكيلاني.

يرى توفيق الحكيم أن الخير والشر نقيضان لا يلتقيان إلا في حلبة الصراع، ولا بد من تواجد المتناقضات لتستقيم الحياة، فوجود الشر بجانب الخير ضروري حتى يكتمل تماسك البناء على الأرض، فالحياة بالخير والشر معا، بالفضيلة والرذيلة متجاورتان، حيث لا معنى للرذيلة بدون فضيلة، ولا معنى للحق بدون باطل[1].

والصراع «أيا كان لونه موجود في نواحي الحياة المختلفة، في الفكر والحرب، والحب والكراهية، والغنى والفقر، والرحمة والقسوة، والظلم والعدل، موجود أو منعكس على النفس الإنسانية، وذلك مجال يكتنفه الغموض»[2].

كما يعتبر الصراع من أهم العناصر المكونة للرواية على الخصوص، فهو أساسي وضروري ليكتمل بناؤها، فهو الذي يمنحها الحياة، ويبعث فيها الحركة، ويعمل على دفع الأحداث إلى النمو والتطور[3].

وقبل البحث عن الصراع وأنواعه في الرواية، ينبغي أن نعرج على المسرح الذي

---

(1) سيد حلمي، اتجاهات القصة المصرية القصيرة، دار المعارف، القاهرة، ص 311-312.

(2) نجيب الكيلاني، حول المسرح الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص 42.

(3) عبد الله بن صالح العريني الاتجاه الإسلامي في اعمال الكيلاني القصصية، ص 238.

يأتي في المرتبة الأولى من حيث اعتماده على الصراع كعنصر فني لتطوير الأحداث ودفعها إلى الأمام.

فالمأساة اليونانية اهتمت كثيرًا بالصراع الذي تقوم عليه الحكاية، والذي يدور بين البطل باعتباره القوة الرئيسية، وبين الأعداء أو المعوقات الطبيعية والاجتماعية باعتبارها القوة المضادة.

وقد كان بطل المأساة اليونانية يتحرك في إطار الصراع الغيبي وجبريته حيث يتصارع الإنسان مع الآلهة صراعًا غير متكافئ، ينتهي دائمًا بسحق الفرد والقضاء عليه.

فهذا أوديب بطل مسرحية «سوفوكليس» يؤكد لنا تقديس الإنسان للصراع من أجل حياة أفضل، مع أنه يعرف ما أعدته له آلهة الاغريق من مصير محتوم، نجده يتحداه ويحاول التخلص من مصيره ذلك، فيهجر مدينة والديه، وتفشل محاولته، ولكن فشلها لا يعني تأكيد سلطة الآلهة بقدر ما يؤكد تقديس حرية الصراع ويقرر مبدأ السعي للخلاص من المصير المحتوم، فسوفوكليس كان يؤمن بسيطرة الآلهة على مصير الإنسان، وهذا واضح من نفاد إرادة الآلهة ضد إرادة الإنسان في مسرحيته، ولكن رغم ذلك الإيمان كان يريد للإنسان أن يمجد الصراع[1].

وفي الدور الذي لعبه أوديب من قوة الإرادة والإصرار ما يكفي لأن يكون دليلًا على أهمية الصراع وضرورته من أجل الحياة.

وبانتقال الفكر الأوروبي من وراء الطبيعة إلى الطبيعة، ومن المجهول إلى المعلوم ومما لا تدركه الحواس إلى المحسوس، استُبدلت بفكرة الله والغيب المجهول قوى

(1) إبراهيم عبد الرحمن محمد، النظرية والتطبيق في الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، 1982، ص 188.

أرضية كالطبيعة والمجتمع والطبقة التي امتد الصراع واستمر بينها وبين البشر[1].

وبامتداد الصراع واستمراريته برزت تلك الأهمية التي يتمتع بها في الحياة وفي الأعمال الأدبية حتى أصبح شرطًا من شروط الشخصية الناجحة في الرواية.

ويُقصد بالصراع في الرواية الاحتكاك بين الشخصية وبين نفسها وعواطفها الذاتية أو عقيدتها، أو بينها وبين شخصيات أخرى، وكلما كان الصراع قويًا كان العمل أنجح وأعمق[2].

ولكي يشتد الصراع ويحتدم، يجب أن يتحقق التباين بين الشخصيات، ويجب أن تكون بين هذه الشخصيات شخصية محورية من ذلك الطراز القوي العنيد الذي لا يقنع بأنصاف الحلول؛ فإما بلوغ كل ما يريد، أو يتحطم[3].

وأصبح الاهتمام بالإنسان العادي كثيرا، بعدما كان البطل الإغريقي مِلكًا أو أميرًا أو قائدا.

فالواقعية الاشتراكية مثلًا، اهتمت بالعامل البسيط الذي يقود صراعا طبقيا ضد الاستغلال الرأسمالي وهدفه الأسمى هو تحقيق انتصار طبقة معينة هي «البروليتاريا».

وهكذا أصبح من الضروري البحث عن أشكال أخرى للصراع تختلف عن ذلك الصراع القديم الذي كان يحدث بين البشر والآلهة وفق اعتقادات معينة، وذلك نتيجة للنقلة التي عرفها الفكر الغربي من الغيبيات إلى المحسوسات.

وقد اهتمت الواقعيات الحديثة بالفئات الاجتماعية وبتصوير معاناتها وصراعاتها المتنوعة.

---

(1) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط5، 1983، ص 101.

(2) عزيزة مريدن القصة والرواية، دار الفكر، دمشق، 1980، ص 28.

(3) علي أحمد باكثير، عن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية، دار المعرفة، القاهرة، ط 2، 1964، ص 65.

فـ «بلزاك» صوَّر في ملهاته الإنسانية موقف البرجوازية مما ساد المجتمع من تقاليد ونظم، وكان هدفه من وراء ذلك التصوير إيقاظ الوعي الفردي عن طريق الكشف عن جوانب السوء والشر في النفس الإنسانية[1].

وقد صور «زولا» العمال، وهم يكافحون من أجل الحصول على حقوقهم، راسمًا قوى الشر وهي تغتالهم اغتيالًا لا رحمة فيه، وكان لتصويره هذا، الأثر الكبير في إيقاظ الوعي الاجتماعي لتنال طبقة الكادحين حقوقها وترفع الظلمَ الواقع عليها[2].

ولقد اتضح لدى الواقعيين الاشتراكيين مفهوم الطبقة حيث عُرِّفت بأنها «الطائفة التي تكون لها مصالح معارضة لطبقة أخرى»[3]. وتكون نتيجة هذا التعارض في المصالح الصراعَ دفاعًا عنها.

ويمثل مصطلح «الصراع الطبقي» لديهم القوة الرئيسية في الحياة الاجتماعية، فهو صراع بين قوى اجتماعية قاهرة وأخرى مقهورة، وتحدث المواجهة نتيجة لفقدان التوازن في النظام الاجتماعي، حيث تكون هناك طبقة مالكة للسلطة والثروة وأخرى فاقدة لهما.

ومن الروايات التي تناولت الصراع الطبقي بوضوح رواية «الدون الهادئ» لصاحبها «شولوخوف»، وهي رواية واقعية صورت حياة الناس وصراعاتهم بكل دقة، لدرجة أن الروائي نقل لنا الصور الوحشية لصراع عنيف يحس القارئ من خلاله كأن الصراع أصبح غايةً وليس وسيلة.

وهذا ما أمكن استخلاصه مما وصل إليه أحد الدارسين لرواية «الدون الهادئ» حيث كان العمل الذي قام به شولوخوف «عبارة عن وصفٍ حيٍّ لفصول الموت

(1) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ط1، 1982، ص 571.

(2) المرجع السابق، ص 571.

(3) عباس محمود العقاد، الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، المكتبة العصرية، بيروت، ص126.

الذي تعرَّض له مجموعة من أسرى الجيش الأحمر، وفي هذه الفصول صور لوحشية الإنسان مع أخيه الإنسان.

ولقد كانت فصول الموت المؤشرَ الواضح للوجه الأسود للإنسان، العدو الأكبر لذاته، فالإعدام الجماعي لأسرى الحرب ليس إلا ضربًا من الجنون والهستيريا يستبدان بأصحابهما استبدادًا تنعدم فيه الصلة الحقيقية ما بين الإنسان والواقع الخارجي، ويصبح الأمر مجرد صراع أجوف في فراغ لا محدود»[1].

فالصراع هنا من أجل السلطة والثروة، ولذلك نجد كل طرف يعمل بكل قواه ليقضي على الطرف الآخر دون رحمة أو تسامح، فيضيع الإنسان وسط هذه المواجهة العنيفة ويُسحق دون أي اعتبار لإنسانيته ولحقوقه.

أما الوجوديون فالصراع عندهم هو صراع الفرد مع الجماعة التي تعتبر جحيما يعوق الفرد عن تحقيق وجوده وحريته، ولذلك يكون الاصطدام بها حتميا[2].

ويعتقد الإنسان الوجودي أنه أُلقي وحيدا في هذا الكون دون نصير أو معين، ولا بد عليه أن يصارع الآخرين الذين يحاصرونه، ويرى سارتر أن الله قد ألقى بالإنسان في هذا الكون وأهمله، وعلى الإنسان تحقيق وجوده بمجهوده الخاص، ولن يتأتّى له ذلك إلا بالمواجهة والتمرّد على كلّ شيء في الحياة القائمة[3].

وأما الوجوديون العبثيّون فقد جعلوا أدبهم «... مركز تجَمُّع لصراع الخيال البشري السَّقِيم الدّائم ضد القناعة الدينية، وعدم الاكتراث بالقيم الأخلاقية

(1) ياسين الأيوبي، الإنسان والطبيعة في رواية «الدون الهادئ»، المؤسسة الجامعية، بيروت ط1، 1983.

(2) مصطفى التواتي، دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنية، الدار التونسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص 70-71.

(3) المرجع السابق، ص 72.

والانعزالية الاجتماعية، وهذا نابع من إيمانهم بأن الشَّقَاءَ دائِم...»[1].

ولا شك في أن محاربتهم للقيم السائدة ورفضهم لها يعني انعدام المعنى في الحياة لديهم، وهذا ما يؤدي إلى ضياع اليقين وخيبة الأمل.

وما داموا يعتبرون الإيمان بالعالم الآخر خطيئة كبرى، فالنتيجة ستكون مأساوية، وهي قتل الأمل في نفوس التعساء والمقهورين في العالم[2].

وإذا مات الأمل ارتمى الإنسان في أحضان العزلة والغربة وأُصدر في حقه الحكم بالشّقاء الدّائم.

وهكذا نصل إلى أنَّ الأدب الغربي عرف صراعات متنوعة، فمن صراع الفرد مع الآلهة إلى الصراع الطبقي إلى صراع الفرد مع الآخرين إلى غيرها من أنواع الصراع التي تتفرع عن الأولى، وذلك كله يُعد تأكيدًا على أهمية الصراع وضرورته في الحياة وفي الأعمال الأدبية.

فالصراع هو الحياة والحركة، فلولا وجود الشر في الأرض ومصارعة الخير له لركدَ وتعفن وضعفَ ولم تعد له إيجابية حقيقية في الحية، فالصّراع يُحيي الخير وينشّطه[3].

ولا معنى لحياة الإنسان بدون الموت، ولا معنى لفرح بدون حزن، إنها جدلية الوجود الأزلية ما بين المتناقضات تتصارع فيما بينها ليظهر الشيء بضده[4].

والعمل القصصي الذي يخلو من عنصر الصراع، يكون قد فقد عنصرًا أساسيا من عناصره الحيوية.

---

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 66.

(2) المرجع السابق، ص 67.

(3) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص 82.

(4) ياسين الأيوبي، الإنسان والطبيعة في رواية«الدون الهادئ». ص 57.

ويتنوع الصراع في الأدب الإسلامي حيث يتفرع عن صراع الخير والشر وصراع الحق والباطل فروع عديدة.

كما يختفي في الأدب الإسلامي صراع الإنسان مع القدر؛ لأن المواجهة يائسة دائما ولأن القدر في الإسلام هو إرادة الله المسيطرة على الكون؛ فلكل شيء هدف وغاية، فلا مصادفة ولا عبث ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾[1].

فالقدر لا يظلم، وإنما لكل حادثة حكمة، والصورة لا تكتمل إلا بما سيلحق أو ما يختفي في الغيب، فمِن وراء علم البشر يوجد علم الله، والذي يبدو ظلما اليوم سيظهر بأنه عدل وخير كثير، ولذلك يقول تعالى ﴿ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ﴾[2]. فعلى المسلم الاستسلام لقدر الله والاطمئنان إليه.

فالمؤمن لا ينظر إلى القدر نظرة الخوف والانهيار، ولا نظرة الغضب واللعنة واليأس، بل يتقبل الابتلاء ويعتصم بالعزاء واقفًا وقفة المؤمن الواعي الصابر، فإذا أصابته ضرّاء صبر وإذا أصابته سرّاء شكر[3].

وإذا ما تدخل القدر في مصير الإنسان بعنف أو بهدوء فليس الهدف هو تحطيم الإنسان وإدخاله في صراع غير متكافئ، ولكن لكي يعلمه أن ينظر إلى بعيد وأن يستنبط الأحداث والأقدار لكي يصل إلى هدفها ومداها، ولكي يعرف أن الله قد وضع في كل حادثة أملاً أو مصيرًا عظيمًا[4].

---

(1) سورة المؤمنون، الآية 115.

(2) سورة البقرة. الآية 216.

(3) نجيب الكيلاني، حول المسرح الإسلامي، ص 45.

(4) عماد الدين خليل، في النقد الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1972، ص70.

وهذا ما لا نجده في الأدب الغربي الذي ينظر إلى القدر بوصفه نقمة وتحطيما للإنسان، ولذلك لا بد من مواجهته، وهذا يعكس لنا الاختلاف والتمايز الموجود بين الثقافات الإنسانية والمعتقدات منذ القدم، فكل عمل فني يصدر عن عقيدة من العقائد ويدافع عنها بكل ما أوتي من موهبة ومقدرة على التحكم في الفن الذي توجه إليه.

وأوضح مثال لدينا على علاقة الإنسان المسلم بالقدر، ما جاء في قصة موسى (عليه السلام) مع العبد الصالح حين يعجب موسى لما يحدث أمامه فيعترض، ويمهله العبد الصالح وفي النهاية يكشف له عن الحكمة من تلك الأفعال، وذلك هو شأن الإنسان مع القدر، فقد يعجب ممّا يحدث له أو لغيره ولكن الأيام تكشف له عن حكمة ذلك[1].

وهكذا يجب على المسلم أن يؤمن بحسن اختيار الله له، ومن هنا تستوي الحالات عنده في النعمة وفي البلية، فلا يندفع مع السرور إن جاءه خير، ولا يندفع مع الحزن إن جاءه شرّ[2].

ولتوضيح الكيفية التي يتناول بها الأديب المسلم قضية الإنسان والقدر نأخذ مسرحية «أوديب» لعلي أحمد باكثير، التي كشفت لنا وبينت أن هذا الأديب قد تخلص من العناصر الأسطورية ومن فكرة تعدّد الآلهة ونقل الصراع من صراع بين الإنسان والآلهة إلى صراع بين قوى الخير ممثلة في «أوديب» وقوى الشّر ممثّلة في الكاهن الأكبر.

---

(1) مأمون فريز جرار، خصائص القصة الإسلامية، دار المنارة، جدة السعودية، ط1، 1981، ص95.

(2) محمد أحمد حمدون، نمو نظرية للأدب الإسلامي، إصدارات المنهل، جدة، ط1، 1986، ص151.

محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، بيروت، ط 6، 1983، ص 23.

وقد حاول باكثير إثبات حرّية الإنسان فيما يفعل حتّى تكون مسؤوليته إزاء ما يقع من أعمال مكتملة، وهذا هدف إسلامي[1].

لقد بين لنا هذا المثال أنّ الأديب المسلم لا يمكنه أن يقيم صراعًا بين شخصياته وآلهة متعدّدة؛ لأنّ ذلك يخالف عقيدته الدّاعية إلى التّوحيد، وقد استغلّ باكثير أسطورة «أوديب» فأحسن استغلالها دون أن يخالف عقيدته.

ويتناول مسرح باكثير بصفة عامّة الصّراع على أنّه موّارة تحكمها القوانين الإلهية الّتي تُفهم من كتاب الله وأحاديث الرّسول ﷺ وآراء العلماء العاملين في حقل الدّعوة الإسلامية[2].

ويرى محمد قطب أن المدارس الغربيّة تقع في خطأ كبير حين نجدها تدرس الحياة الاجتماعية والنفس الإنسانية بمعزل عن الله، ويعود هذا الخطأ في نظره إلى قصة طويلة في حياة الغرب تبلغ قرونًا من الزمان، فالحياة الهلينية التي يقدسونها ويستمدون منها مفاهيمهم منذ عصر النهضة كانت حياةً وثنية؛ إذ أن العلاقة بين البشر والآلهة هي علاقة خصام دائم وصراع لا يفتر[3].

فالصراع مع القدر موضوعٌ أثير لدى الكثير من كتّاب الغرب؛ فالغالبية منهم تنظر إلى القدر على أنه قوة قاهرة لا منطق لها، تهدف إلى تحطيم قدرة الإنسان وقتل مباهج الحياة، والسخرية من أحلام البشر، ولذلك نجدهم يتصدون للقدر في بلاهة وجهل دون فهم وتقدير للمعركة الشرسة التي يخوضونها.

وأما الأديب المسلم فتعامله مع القدر يختلف اختلافا بينًا عن تعامل الأديب الغربي معه، فهو يعتمد في مواجهة القدر على أسلم طريق وهو طريق الصّبر

---

(1) إبراهيم عبد الرحمن محمد، النظرية والتطبيق في الأدب المقارن، ص 202.

(2) نجيب الكيلاني، حول المسرح الإسلامي، ص 43.

(3) محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، بيروت، ط 6، 1983، ص 23.

والصمود، والتسلح بما يمكنه من اجتياز المحنة وبلوغ بر الأمان دون أن يتحطم إيمانه أو تضعف ثقته بربه.

وهكذا نصل إلى أن أنواع الصراع التي تظهر في أعمال الأدباء المسلمين تتحدد وفق عقيدة الأديب باعتباره مسلماً، فالخير يواجه الشرّ، والحقّ يصارع الباطل.

فالشر قد تمثله النفس الأمّارة بالسوء، أو طبقة اجتماعية ظالمة، أو فكرة من الأفكار المنحرفة، أو عقيدة من العقائد الضّالة، والخير واضح من كتاب الله وسنة نبيّه ﷺ.

فأنواع الصراع متعددة، ولا ينبغي على الأديب المسلم أن يقع فيما وقعت فيه الواقعية الاشتراكية حينما ركزت على الصراع الطبقي معتبرة أن الحياة قائمة عليه دون غيره، بل يجب عليه أن يوازن في التصوير ولا يهمل بقية عناصر الحياة حتى تكتمل الصورة، وذلك بإعادة الاعتبار للعناصر التي أهملتها الواقعية الاشتراكية وغيرها من المذاهب.

وفي النهاية إن الصراع بالنسبة للأديب المسلم لا يموت مادام في الحياة شياطين ورغبات وأهواء، ولهذا الصراع المتنوع حلاوته ومرارته وفيه روعة النصر وألم الهزيمة.



المبحث الاول

الأدب والصراع النفسي

لقد عرفت الإنسانية الخير والشر على أنهما قوتان متقابلتان توجدان في الحياة خارج كيان الإنسان، حيث كانت صورة الشيطان الممثل للشرّ كأنها حقيقة قائمة في الخارج، وعلى الإنسان إن أراد نصرة الخير أن يصارع هذا الكيان الشرير المناوئ له في الحياة[1].

واعتمادًا على هذا التصور، دبج الأدباء أعمالًا تصوِّر صراعات مريرة واجه الإنسان فيها قوى الطبيعة وقوى الشرّ التي كانت تحول بينه وبين تحقيق أهدافه ومصالحه في الحياة.

وبظهور فلسفات كالوجودية والتعبيرية والإنسانية[2]. وغيرها أصبح الإنسان مركزا للكون وهدفا للكثير من الروائيين الذين استفادوا مما وصل إليه التحليل النفسي، ولم يعد ذلك التصور القديم للخير والشر القائمين خارج نفوسنا مقبولًا؛ إذ لا يمكن قياسهما أو تقديرهما، بل هما كامنان في تجاويف النفس الإنسانية، ومع ذلك سيبقى الصراع قائما بينهما ما وُجد الإنسان على هذه الأرض[3]،

ويمكننا الحديث عن الصراع النفسي حين تتجابه عند شخصٍ ما متطلبات داخلية متعارضة، فقد يحدث الصراع نتيجة تضارب بين أوامر الواجب وميول النفس، ويحدث أحيانا حين يريد الشخص إشباع حاجتين في وقت

---

(1) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، دار العودة، بيروت، ص 165.

(2) للتوسع انظر، رالف بارتونيري إنسانية الإنسان، ترجمة: سلمى خضراء الجيوشي، المعارف، بيروت، سنة 1961.

(3) عز الدين إسماعيل، المرجع نفسه ص 165-166.

واحد، وأحيانا أخرى عندما يعترض عائق مادي أو اجتماعي طريق إشباع حاجة أو تحقيق غاية[1].

ففي كل هذه الحالات وغيرها يشعر الإنسان بالمرارة والغضب والحزن والقلق، ويبقى في حالة تأزم لفترة من الوقت، قد تطول أو تقصر، وإذا لم يحل الصراع واستمر فقد يصبح مزمنًا ويهدد الصحة النفسية والعلاقات الاجتماعية[2].

ذلك كله، كان توضيحًا لبعض مسببات الصراع النفسي التي توصَّلَ إليها علمُ النفس واستفاد منها الكثير من الروائيين، فتضاعفت معلوماتهم وتعمقت معرفتهم بالنفس الإنسانية.

وقد عرفت الروايةُ العربية الصراعَ النفسي حين تناول أصحابها شخصياتهم بالتحليل محاولين التغلغل في أغوار النفس البشرية من خلال الملاحظة الدقيقة لسلوك الشخصية ولتصرفها إزاء الأحداث وتطورها[3].

فالشخصية في الرواية العربية لم تعرف النمو والتطور من ظاهرها فقط، بل من الداخل، أي إن نموها كان نموًا نفسيا، وقد برز هذا في الرواية التحليلية[4]، وازداد الاهتمام بالنفس البشرية والتركيز عليها بعد النجاح الذي حققته المدرسة الفرويدية.

ومن الشخصيات الروائية العربية التي عانت من صراع نفسي حاد، صابر في رواية «الطريق» لنجيب محفوظ، هذه الشخصية التي تخرج بحثا عن المستقبل والكرامة متعلقة بالأب/ البديل عن ماض داعر مثلته الأم، وفي أثناء البحث نجد أن الماضي قد رجع ممثلًا في قدم الفندق والأثاث وشيخوخة صاحبه، فيتحرك الماضي في داخل

---

(1) خير الله عصار، مقدمة لعلم النفس الأدبي، د. ط، الجامعية، الجزائر 1982، ص 80-81.

(2) المرجع السابق، ص 81.

(3) عز الدين إسماعيل، ص 209.

(4) للتوسع انظر، عبد المحسن طه بدر، تطور الرواية العربية الحديثة، دار المعارف القاهرة.

«صابر»، وسرعان ما تظهر شخصية أخرى هي «إلهام» التي تَعِدُ «صابرا» بالكرامة والسلام، فيقع هذا الأخير فريسة للحيرة والصراع النفسي، أيختار «كريمة» وطريق العذاب والجريمة أم «إلهام» طريق الحرية والسلام[1]؟

إن كريمة تمثل الأم الفاسقة الداعرة، أي الماضي الملوث الذي انبعث في وعي «صابر» ليذكي من جديد صراعًا عنيفًا بين الماضي والمستقبل كان الحاضر ميدانا له، وقد حاولت إلهام إنقاذه ولكنه ازداد تمزقًا بين ثنائية الخير والشر، وهي ثنائية أكثر تعقيدًا، فهي بين الروح والمادة، النور والظلمة، الحياة والموت، الماضي والمستقبل، ولكن في النهاية تنتصر الغريزة البهيمية حيث يستوي عند صابر الماضي بالحاضر[2].

فإلهام هي الضمير الذي يجب أن يهرب منه؛ لأنه لم يكن لديه أي استعداد ليستمع إليه، ويصغي الى توجيهاته وتحذيراته، وفي الأخير ينتصر الماضي الذي حذرته منه أمه قبل وفاتها، حينما دفعته للبحث عن أبيه لعله يضمن مستقبلا ينسيه ماضيه، «ستجد في كنفه الاحترام والكرامة وسيحررك من ذل الحاجة إلى أدنى مخلوق بما سيهيىء لك من عملٍ غير البلطجة أو الجريمة، فتظفر آخر الأمر بالسلام»[3].

وإذا حاولنا مقارنة قصة صابر بقصة أوديب الشهيرة، نجد أن نجيب محفوظ قد استفاد من مدرسة التحليل النفسي رغبةً منه في الغوص أكثر في نفسية بطل روايته.

فيبدو أن «... زواج صابر من كريمة المزمّع يمثل عقدةَ حب الأم»لبنة ذلك الماضي وأصله، وقتله العمّ «خليل أبو النجا» إنّما هو قتل لوالد «سيّد الرحيمي»، رمز المستقبل والحرية والكرامة والسلام، وهو بالتالي ردم للطريق التي رسمتها له إلهام،

---

(1) مصطفى التواتي، دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنية، ص 61-62.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

(3) نجيب محفوظ الطريق، مكتبه مصر، القاهرة، ط02، ص 14.

وهكذا حلّت عليه اللّعنة التي دمّرت أوديب من قبله...»[1]، فأوديب يفقأ عينيه نتيجة فعلته النكراء، وصابر يتعرض لحكم الإعدام بعد قتله الأب/ العم أبو النجا.

كما يظهر الصراع واضحا في رواية «اللّص والكلاب» حيث يجد بطلها «سعيد مهران» نفسه وحيدًا بعد خروجه من السّجن، فالتغير قد مسَّ القيمَ ومبادئَ الثورة، وضاع كل شيء وسط صخب الحياة، وفقد سعيد كل ما بنى في الماضي، وتنكر الجميع له، حتى ابنته الوحيدة لم تعرفه، فيتعرض لأزمة نفسية حادة تسبّب فيها صراع بين الماضي والحاضر، ينتصر فيه هذا الأخير رغم دناسته على الماضي الطّاهر[2].

وسرعان ما يجد سعيد مهران نفسه مدفوعا إلى المواجهة، ولكنه واجه الحاضر بالماضي، فطاش رصاصه وصرعه الزمن، فقد حاول اغتيال الحاضر بقتل «رؤوف عليش» ولكن الحاضر تغلب عليه ولم يفلح في ذلك[3].

وإلى جانب صابر وسعيد مهران نجد كريم الناصري في رواية «الوشم» الذي اشتدت حدة الازدواج في نفسه بعد تجربة السجن، حيث اضطر إلى الاختيار بين إمكانيتين؛ فإما «... أن يكون ثائرًا لم يوجد إلا في الماضي، وليس له مكان أو تواصل في الحاضر، عندئذ لا يزال ممكنًا، إلاّ أنه لا ماضي وراءه غير ماضي الثائر الذي يرفض أن يتبناه، وقد اختار كريم الناصري الحل الثاني، ولكنه حاول عبثًا أن يصنع ماضيا جديدا بتحريف ماضيه الفعلي؛ لأن آثار هذا الماضي حاصلة بعد في النفس، إلا أنه لا يمكنه أن يمضي في الحياة بدون ماض، ولا يمكنه أن يقبل الماضي الوحيد المتاح له، ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن تنفصم الشخصية وتتوزع، وقد شهد بذلك حين

---

(1) مصطفى التواتي، المرجع السابق، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

(3) المرجع نفسه، ص 60.

قال: «إنني مجزأ الآن... وها أنا اليوم مشدود إلى هذه التناقضات المتداخلة...»[1].

ومن الشخصيات الروائية الأخرى التي لم يغفل الروائي العربي في بنائها الجانب النفسي، هناك شخصية «فارس» في رواية «المصابيح الزرق»، هذه الشخصية التي يعد تقديمها في زمن الحرب كشفًا لجوهر الشخصية الإنسانية وهي تكافح ضد العدم وضد الشر، وفي كفاحها هذا تتغير ذاتها، فتتغير الحياة وتتحول ويبقى المصير[2].

وهناك أيضا شخصية «خليفة» في رواية «الطموح» لمحمد عرعار العالي التي يبدو أن الروائي قد تأثر في بنائها بالتحليلات النفسية التي قام بها فرويد، وخاصة افتراضه وجود عقدة نفسية لدى الكثير من الناس، هذه العقدة هي عقدة أوديب، وقد أشار الروائي إلى أن علاقة خليفة بأمه هي علاقة غير طبيعية وكأنه كان واعيا بتأثير الفرويديّة على روايته، ولعله كان يهدف إلى أن يكون لقراءاته أثر ظاهر في كتاباته[3].

وهكذا نصل إلى أن الرواية العربية التي نهجت النهج التحليلي قد كشفت عن كثير من خفايا النفس الإنسانية، وما تنطوي عليه من تناقضات وصراعات متنوعة.

ومما شجع الاهتمامَ بالنفس الإنسانية أكثر وبنوازعها الداخلية ما توصل إليه التحليل النفسي وما حققه من نتائج مفيدة ومشجعة، وقد أفاد الروائي العربي من

---

(1) عبد الصمد زايد، مفهوم الزمن ودلالته في الرواية العربية المعاصرة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1988.

(2) محمد كامل الخطيب، عبد الرزاق عبد العالم حنا مينة الروائي، دار الأدب، بيروت، ط1، 1979،. ص 19-20.

– للتوسع أنظر، جورج طرابش، الرجولة وإديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1983، ص 80-92.

(3) محمد مصايف، الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام، ش. و. ن. ت، الدار العربية للكتاب 1983، ص 253-254-255.

ذلك لأنه أدرك أن حيوية الشخصية الروائية تتحقق كلما غنيت بأنواع صراعاتها الباطنية.

وما دام الصراع قائمًا في داخل الشخصية وخارجها، فإن الدارس سيكتشف أنواعا من الصراعات التي في حقيقتها لا يمكن أن تتوقف وتنتهي؛ لأن مطالب الإنسان لا تكف عن الإلحاح عليه.

وسعادة الإنسان تكمن في السعي للخلاص من هذا الصراع، وإن هو وصل فعلا إلى الخلاص فستفقد حياته معناها [1].

أولاً: الحرية والقلق:

يُعد نجيب الكيلاني من الروائيين العرب الذين أدركوا أهمية الجانب النفسي في تكوين الشخصية الروائية وبنائها، وهذا ما جعله يستعين كثيرًا بالحوار الداخلي للكشف عن الأبعاد النفسية للشخصيات، فالحوار الداخلي يعتبر عنصرًا فنيا له دوره الفعال في رفع الحجاب عن عواطف الشخصية، وفي الكشف عن جوهرها وما يجيش في أعماقها.

ويبدو أن الكيلاني قد استفاد من التحليل النفسي، وقد تجلى ذلك في روايته «قاتل حمزة» حينما توغل في دراسة نفسية شخصية وحشيّ بطل الرواية وتحليلها مسلطًا الضوء على مشاعرها وصراعاتها الداخلية.

وقد ركّز على هذا التحليل لأنه يعلم أنّ نفس الإنسان تشكّل المجال الأخصب للآداب والفنون، إضافة إلى أنّه أشار إلى إمكانية استفادة الأديب من منجزات علم النفس، ولكن مع الحذر من التطبيق الحرفي لهذه المنجزات؛ لأنّ في ذلك ابتعادا عن

---

(1) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص 167-168.

الأدب وانغماسا في نظريات لا تمت للفنّ بصلة[1].

ويؤكد على هذه النقطة «يونج» الذي يرى أن الأعمال الأدبية التي تُشيَّدُ بواسطة لِبَنات علم النفس لا قيمة لها بالنسبة للعالم النفساني، فالفرق شاسع وكبير بين الفن والعلم[2].

فوحشي الذي يحدثنا عنه المؤرّخ، بأنه ارتكب جريمة قتل حمزة عمّ الرسول ﷺ ومثّل بجثته ثم تاب وأسلم بعد ذلك، نجده عند الكيلاني الأديب شخصية غنية بمشاعرها وصراعاتها الداخلية وبأشتات القلق النفسي، وذلك كله يعود إلى الكيلاني الذي يعرف أن الروائي الحقيقي هو ذلك الذي يخلق شخصياته الخاصة والمتميزة.

والشخصية التي يخلقها الروائي تشكل المقياس الأساسي الذي يعتمده الناقد للاعتراف به كروائي حقيقي[3].

وحين يتناول الروائي شخصية من الشخصيات التاريخية، لا بد أن يختلف في تقديمها عن المؤرخ[4]، وهذا ما وجدناه متحققا وواضحا حينما تناول الكيلاني وحشيًا في روايته «قاتل حمزة».

إن وحشيا شخصية تغري المحللين النفسيين بدراستها وتحليلها؛ لأن أهم ما تميزت به من بداية الرواية إلى نهايتها هو صراعها النفسي «وا مصيبتي... إنني لا أعرف أين أتجه... إن مشكلتي لم تحل بعدما نلت الحرية فازدادت آلامي وحيرتي...»[5].

---

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 137-138.

(2) شايف عكاشة، اتجاهات النقد المعاصر في مصر، د. ط، جامعة الجزائر، 1985، ص 150.

(3) فاطمة الزهراء أزرويل، مفاهيم نقد الرواية بالمغرب، نشر الدار البيضاء، ص 137.

(4) للتوسع انظر محمد يوسف نجم، فن القصة، دار الثقافة، بيروت، ص 164-165.

(5) نجيب الكيلاني، قاتل حمزة، مؤسسة الرسالة، ط 11، 1988، بيروت، ص 64.

يعجب الإنسان حين يقرأ هذا المقطع من الرواية، ويتساءل عن أسباب تلك الحيرة التي وقع في شركها وحشي مع أنه استرجع حريته بحربته الضاربة.

أيعقل هذا؟ إنسان عانى من العبودية والإذلال سنين طويلة، وكانت نفسه دائمة الترقب وكثيرة القلق، طامحة للخروج من عالم العبيد، ولمّا يفرج عنها وتخرج إلى عالم الأسياد تقع فريسة لقلق جديد يستولي عليها ويكاد يدمرها.

ومما يزيد وحشيا اضطرابا ومعاناةً ابتعاد محبوبته «عبلة» عنه، والحوار الذي يدور بين وحشي وصديقه «سهيل» يكشف لنا عن اتساع الهوة بين الحبيبين.

فقد أصبحت عبلة تمثل الصورة المقابلة لشخصية وحشي، واللقاء أصبح مستحيلًا إن لم يتنازل أحد الطرفين ويذوب في الطرف الثاني غير مبال بمبادئه ومعتقداته.

وسهيل يحب صديقه ويرغب في مساعدته، ولذلك يسأل قائلا:

««وفتاتك؟؟ أتتلظّى بنيران الحيرة هي الأخرى؟؟ لا... آه يا صديقي العزيز لو رأيتها... كان وجهها يشرق برغم شدة الظلام، وكانت تتكلم هادئة النفس... لكأنّما رست سفينتها على شاطئ آمن»»[1].

فقد أصبحت نفسية عبلة تتميز بالثقة والاطمئنان مع أنها لا تزال جارية في بيت جبير سيدها وسيد وحشي.

وما يجده وحشي غريبًا هو أن عبلة لم تعرف طعمَ الحرية، ومع ذلك كانت نفسها هادئة، أما هو الذي حقق ما لم يستطع تحقيقه أيّ عبد في مكة، فلم تعرف نفسه تلك الثقة ولا ذلك الاطمئنان، بل عرفت صراعًا نفسيا حادا.

لقد تألم وحشي كثيرا من ذل العبودية، وكثيرا ما راودته أحلامه وتمتع من خلالها بالحرية، ولكن سرعان ما يستفيق ويكتشف أن الأغلال لا زالت تشدُّه إلى الأرض،

---

(1) المصدر السابق، ص 64-65.

والسبب هم أولئك «الأوباش التعساء... هياكل سادة وقلوب عبيد وعميان... لو وُزن الناس بعقولهم ومشاعرهم لكنتُ سيدكم جميعا... وما أبو جهل وعتبة وشيبة وغيرهم إلا أكوام متعفنة من الجمود والعسف والحماقة، اللّعنة عليهم...»[1].

ذلك ما يكنه العبد لسادته من احتقار وكره وحقد؛ لأنهم في نظره هم الحاجز الذي اعترض طريقه إلى الحرية وأهدر كبرياءه وأهان إنسانيته وحرمه من السعادة، «نحن العبيد أتعس ما في الوجود... حياتنا سقيمة... معقّدة قوامها الذل والكدر والأحزان... السعادة شيء نسمع عنه ولا نلمسه أو نمارسه»[2].

واندفع وحشي يخوض غمار الحياة، فتحرر بعد قتل حمزة، ولكن سرعان ما تلاشت أحلامه حينما اصطدم بالواقع المر، واكتشف أن المجتمع لا زال يعامله معاملة الرّقيق، وقد ظهر ذلك في قول سيّده جبير: «أصمتْ أيّها الآبق... إن نفسك لن تتغير، نفس عبد ذليل...»[3].

وهنا يتسبب العائق الاجتماعي[4] في تأزيم نفسية وحشي فيعترض تحقيق هدفه، وذلك ما دفعه إلى العودة «إلى خمره وكؤوسه يعبّ كيما ينسى، وهل يستطيع أن ينسى كلمات جبير الجارحة؟؟...

إنه لم يزل يُعيره بأنه عبد ذليل، إنّ عتقه له لم يغيّر من وضعه شيئًا، ألهذا كان يكافح ويسفح دم سيد من سادات قريش، ويعادي نبيًّا، ويعيش مراق الدّم طول حياته؟ أين أمانيه الحلوة، وأحلامه الساحرة، وما كان يتمناه من حرية وشرف وكرامة...»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 06.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

(4) خير الله عصار، مقدمة لعلم النفس الأدبي، ص 81.

(5) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 50.

كلّ هذا زاد من وطأة الصّراع النفسي على وحشي، وخاصّةً حين اجتمع بداخله الفشل في تحقيق حرّيته وأمانيه، والخوف من أن ينتقم محمّد ﷺ منه لأنه قتل أقرب الناس إليه.

فهو الآن بين نارين؛ نار الحقد على أولئك الذين زيّنوا له قتل حمزة وخدعوه بمظاهر السعادة وأوهموه بالحرية، ونار الخوف من أن يطلب محمد ﷺ رأسه ويهدر دمه: «آه... وا مصيبتي لقد اشتدّ بي الظّمأ... وأنا أسير وحدي نهبا للعذاب والخوف والضّياع.. أهذه هي النهاية...»[1].

وكانت الخمر هي الحلّ الوحيد في هذه الظروف القاسية، فالنفس مضطربة، ولا بدّ لوحشي أن ينسى، ولكنّ الكيلاني يتدخل بسؤال وجيه «هل يستطيع أن ينسى؟» وذلك ليدفع ببطل روايته ليبحث عن طريق آخر يخرجه مما يعانيه.

ولعلّ وحشيًّا يذكرنا هنا بكريم الناصري بطل رواية «الوشم»[2]، ذلك الثائر الّذي فشل في تحقيق غايته، وحين خرج من الّسجن اعترف بأن شخصيته قد تجزّأت ولم تجد الاستقرار سوى باللّجوء إلى المخدّرات[3].

ولما كانت المخدّرات ستوفّر على الناصري عناء الصّراع، فإنه قرّرَ ألّا يصحو أبدا، غير أن الوهم قد انجلى بسرعة، وانكشف له أنّ المخدّرات ما هي إلاّ تعويض آني سريع التلاشي، وما على الإنسان إلّا أن يجدَّ في البحث عن طريق آخر[4].

وما رواية الطّريق ببعيدة عن هذا الموضوع أيضاً، إذ نجد صابرًا يعاني من صراع نفسي قاتل، يوقعه في حيرة، ويطول التمزّق الداخلي إلى أن تتغلّب عليه غريزته

---

(1) المصدر نفسه، ص 234.

(2) «الوشم»، رواية لعبد الرحمن مجيد الربيعي.

(3) عبد الصّمد زايد، مفهوم الزمن ودلالته في الرّواية العربية المعاصرة، ص 233.

(4) المرجع السابق، ص 234-245.

البهيمية فتشدّه إلى التُّراب، فيستوي عنده ماضيه وحاضره، ويبقى أمامه حلّ وحيد هو كريمة، المخدّر الجنسي والمخلِّص من التمزُّق، ولكنّ هذا المخدِّرْ يقوده إلى حبل المشنقة وينتهي البحث عن الطريق نهاية مأساوية[1].

ويبدو أن الكيلاني يضع وحشيًّا في جاهليَّته، وصابرًا وكريم الناصري في خانة واحدة، فغياب الإيمان لدى هذه الشخصيات صعّب عليها النّجاح في تحقيق السّعادة.

فالضّياع والقلق والحيرة هي من أبرز المميّزات التي نجدها في شخصيّات الكيلاني التي تنغمس في اللّهو والمجون وتبتعد عن الإيمان.

والإنسان إذا أراد أن يجعل لحياته معنًى وقيمة، وإذا أراد الخلاص من حياة الضياع التي يحياها ويرأب الصدع الذي أصاب نفسه، فلا سبيل له سوى العودة إلى الإيمان بالله[2].

ولكن وحشيًّا يصرُّ على كفره، ويواصل في عناده مصرًّا على أنانيته وحقده على من حوله، فلا همّ له سوى تحقيق ما تصبو إليه نفسه. فالجميع «يتحدّثون عن الله وأنا وحدي لا أعير هذا الأمر التفاتًا... والنّاس غارقون في متاهات التفكير بالإله... وأنا لا دخل لي بهذا كلّه... إنّني غارق في متاهات من نوع آخر... يا عالمي الذاتي الغريب لقد ضعت في سراديبك المتشعّبة...»[3].

وكانت عزلته عمّا يجري حوله من الأسباب التي شاركت في إذكاء جذوة الصّراع في نفسه، وإغلاقه منافذ عقله أمام الحقّ، فوّت عليه فرصة الخلاص من ظروفه القاسية ومن قلقه وحيرته، فلو فتح قلبه وعقله كما فتحهما بلال وصهيب لنداء الحقّ لتجاوز تلك الظروف ووصل إلى برّ الأمان.

---

(1) مصطفى التواتي، دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنية، ص 63-64.

(2) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص 181.

(3) نجيب الكيلاني، قاتل حمزة، ص 45.

إن إصرار وحشي على تحقيق حرّيته وفق مبدأ «الغاية تبرّر الوسيلة» لم يمكّنه من فرصة المقارنة بين الحرّية التي يمنحها الإسلام للعبيد وبين حرّية زائفة حصل عليها بعد أن قتل حمزة.

كما أن الحرّية التي حققها وحشيّ قد سببت له فقدان الصّلة بحبيبته عبلة، لقد حدث التنافر بينهما، فعبلة وجدت طريقها إلى الأمان بفضل دخولها إلى الإسلام، فتحرّرت دون أن تواجه سادة قريش، وأضاع وحشي كلّ شيء.

فحاول وحشيّ أن يعيد عبلة إلى رشدها، أي إلى حبّه وإلى جواره، ولكن دون جدوى، وفكّر في الوشاية بها عند سيّده جبير ولكنّ «... الوشاية ستصم عاطفته وصمةً لا خلاص منها...»[1].

ومع أنّه كان يدرك أنه سيفقد عبلة إلى الأبد لو وشى بها، فقد تجرّأ ودخل عند سيّدها، والعرق يتصبّب من جبينه«سيّدي، إنّ هناك سرًّا أخفيه عنك... إن عبلة قد اعتنقت الإسلام، وتبعت محمّدًا... لقد صبأتْ يا سيدي وأنت لا تعلم[2].

وسرعان ما شعر «... وحشيّ بالعرق يبلل ثيابه، ودارت به الأرض... ومشى كالمنوَّم... لا يرى شيئا في خياله إلّا وجه سيّده الخانق القاسي، وصورة وجه عبلة وهي تنظر إليه في سخرية وشماتة...» [3]

فشعوره هذا دليل واضح على حقارته وتفاهته، وما يوضح ذلك أكثر، معرفة جبير الجيّدة بعبده، وخاصة حينما خاطبه قائلا: «لقد خبرتك عن كثب سنين طويلة... إنّك حقود، أسود الطويّة لا مبدأ لك ولا أخلاق... تكره النّاس... وتكره نفسك»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 61.

(2) المصدر السّابق، ص 104.

(3) المصدر نفسه، ص 105.

(4) المصدر نفسه، ص 105.

فعلا، إن نفسيته الحاقدة تجعل شخصيته لا تختلف عن الشخصيات العدوانية[1] التي تعتبر النّاس جميعا أعداء والحياة بالنسبة إليها هي ساحة لصراع مستمر بين الجميع حيث البقاء للأقوى، وطموح هذا النوع من الشخصيات كبير للسّيطرة على الآخرين عن طريق السلطة أو القوّة أو الثروة.

ووحشيّ لم يعرف الحب، فالقلب الذي يحب لا يحقد، ولكن رجحان كفّة الحقد والأنانيّة في نفسه، وحبّه للسّيطرة بعدما امتلك نفسَه والثروة، كلّ ذلك جعله يطلب من جبير أن يبيعه عبلة «سأشتريها بمالي... عندئذ ينتهي كل شيء... سأصبح سيّدها الجديد وفي بيتي... آه هي تعرف واجبات الإماء والعبيد لا تهمّني روحها، لتذهب إلى الجحيم.. إنّني ممسك بلحمها، بجسدها أرى عينيها وأذنيها وأنفها الجميل... وقوامها الرّشيق... كلّ هذا سيكون لي... وأنا لا أريد غير ذلك...»[2].

هذه هي حقيقة وحشيّ، إنه لا يؤمن بالحب العفيف، فقد أميط اللّثام عن نفسه الشّريرة، وظهر الفرق جليًّا بينه وبين عبلة، إنّها الطّهارة وهو النّجاسة.

وكانت عبلة محقّة حين احتقرته واعتبرته حيوانا أو أقلّ مرتبةً من الحيوان، فهو لم يعرف في عبلة إلاّ جسدها فـ «... الجسد هو الحقيقة الكائنة التي أومن بها عند اللّقاء...»[3].

وهذا ما عمّق الهوّة بينهما، فزاده البعد يأسًا وعذابًا، وبتراكم الأزمات عليه أخذ على نفسه ألّا يُلزمها ويقيّدها بأيّ قيد من نوع جديد و «لو كان هذا القيد هو رسالة الله...»[4]

---

(1) قاليدي لبيبن، مذهب التحليل النفسي والفرويدية الجديدة، دار الفارابي، ص 160.

(2) نجيب الكيلاني، المصدر السّابق، ص 97.

(3) المصدر نفسه، ص 97.

(4) المصدر نفسه، ص 68.

إنّ هذا الإصرار لدى وحشي على رفض كلّ شيء، والانصياع لنوازعه النفسية والخضوع لهواه، جعله لا يقدر أن يجد لنفسه مكانا في مجتمعه ولا يعرف أمنا ولا راحة، بل زادت آلامه ومعاناته، فالجميع «... ينظرون إليه في شكّ، ويعاملونه باحتقار... ويعتبرونه عبدًا كاذبًا حاقدًا... ماذا يفعل؟؟... أيحمل سيفه ويحارب الناس قاطبة من أجل تحقيق ذاته، وتأكيد حريته...»[1].

فالصّراع النفسي الذي لم يجد له وحشيّ حلاّ، شارك المجتمع في إذكائه، هذا المجتمع الذي لا يرى في وحشيّ إلاّ عبدًا لا خُلق له، حقودًا، أنانيا.

وكثيرًا ما حاول وحشيّ تحقيق ذاته في ذلك المجتمع الذي ظلمه، ورغب في إزالة التوتر بين نفسه وبين ذاته، ليصبح ذاتًا واحدة لا انقسام فيها ولا تعرف الانشطار، ولكن لن يتحقق له ذلك إلا إذا بحث عن منبع الاضطراب وقضى عليه، وواجه مصاعبه بصورة واقعية.

وقد حاول صديقه سهيل مساعدته لتحقيق هدفه وإيجاد طريق الخلاص، وللإجابة عن التساؤلات التي حيرته وسببت له فشلًا ذريعا مع نفسه: ماذا أفعل؟ وأين أذهب؟

إنها أسئلة تائه ضال، صعّب من الإجابة عليها أنانية وحشي وإغلاقه لمنافذ عقله، وهذا ما رآه سهيل سببا رئيسًا في صعوبة إيجاد حلّ للصّراع الذي يعاني منه صديقه.

فبالنسبة لسهيل، وحشيّ لا يفكّر إلاّ في نفسه، ولهذا لا يمكنه الخروج من مأزقه، ومن ذلك العذاب إلّا قبل مشاركة الآخرين ومقاسمتهم آلامه وآماله.

فحين واجهه سهيل بتلك الحقيقة المرّة «زحف على ركبتيه، وأمسك بكتفي سهيل وتمتم وفي عينيه دموع تلمع:

سهيل أنت صادق فيما تقول، خبّرني ماذا أفعل؟؟ إنني كالغريق... أتخبّط في محيط

---

(1) المصدر نفسه، ص 107.

لا شطآن له... أبحث عن مرفأ أمان... إنني مخلص في طلب الأمان والسّعادة... ماذا أفعل يا سهيل؟؟؟...»[1].

وأخيرًا يحدث التنازل من وحشي، ويقبل مشاركة صديقه آلامه وأحزانه لعلّه يساعده في البحث عن حلّ لصراعه النفسي.

فقد كان وحشي يتحدى الجميع ولا يعتمد إلّا على نفسه، ولا يقبل سماع مشورة أحد ولو كان صديقًا حميما.

وجاء هذا التنازل من وحشي نتيجة لتضاعف وطأة الصّراع النفسي وحدّته، وكذا فشل المخدّر الوقتي الذي رآه حلًّا مناسبا لما يعاني منه، وهذا باعترافه هو حينما لجأ إلى البغِيّ «وصال» التي وجدها قادرة على أن تنسيه بعض أحزانه لأنها «جرعة مخدّر... أو مجرد كأس خمر...»[2]، وما تفعله وتقدّمه «... ما هو إلّا مسكّن وقتي...»، ومفعول المسكّن الوقتي يزول بسرعة وتعود الآلام والأحزان، وتطفو على السّطح وتتضاعف لدرجة الجنون.

وينضاف الهذيان إلى آلام وحشي، فيتخيّل أشياء مرعبة تحيط به فتزيد من تأزّم نفسه، وكثيرا ما تخيّل شبح حمزة وهو يطارده في كلّ مكان، يصرخ مرعوبًا فيسرع النّاس إليه، ولا يجدون شيئًا فينصرفون ضاحكين ساخرين، ثم يعاود الصُّراخ مرات عديدة: «... إنني... أراه... إنه ينظر إليّ الآن.. يبتسم.. أكاد أجنّ...»[3].

وما يحدث لوحشيّ نتيجة لأحلامه المرعبة يشكّل خطرًا حقيقيًا عليه؛ لأنّه يفصله عن الواقع، فيصعب عليه التكيّف مع محيطه، وما سخرية أهل مكّة منه وهو يهذي

---

(1) المصدر السابق، ص 112.

(2) المصدر السابق، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ص 256.

ويصرخ مستنجدًا بالآخرين إلاّ دليل على إشرافه على الجنون[1].

وما أرعب وحشيًا أكثر هو إسلام أغلب أهل مكّة، ويظهر ذلك من حواره مع نفسه «... ويحكَ يا وحشيّ المسكين المعذّب لقد ضاع الأمل، وأرى اليأس ينشر جناحيه السّوداوين على أفقك التّعس... أسلمت الحجاز كلُّها... أيمكن أن يكون هؤلاء جميعًا على ضلال وأنت على حقّ؟!... لقد ضعت... عشتُ تائهًا طول عمري في بيداء السّراب القاتل الكثيف، لا أكاد أتبيّن الحقيقة... أين أذهب؟؟...

وصرخ وحشيّ والدموع تغرق خدّيه:

«لا... لا... سوف أضع حدًّا لحياتي بيدي...»[2].

إنّ الانتحار هو الحلّ الأخير لأزمته بعد فشل الخمر والجنس في إخراجه من مأزقه النفسي، ومحاولة الانتحار هذه، هي فيما يبدو لي نتيجة لفشل وحشيّ في الاتّحاد مع نفسه وعدم تمكّنه من تحقيق التّوازن والانسجام.

وقد كان بإمكان وحشيّ أن يجد لمشكلته حلًّا آخر غير الانتحار لولا انّ أنانيّته كانت حاجزًا حقيقيًا بينه وبين الخلاص.

فحين نظر إلى بلال ذلك العبد الحبشيّ وهو يؤذّن للصّلاة وقارن بين حرّيته وحرّية بلال لم يجد إلاّ الافتخار ببطولته مزهوًّا بها ليبعد عن نفسه صورة بلال التي لم تفارقه وهو يحاور نفسه قائلا: «... تفرّقني الأحزان، وتعتصرني الهموم، والحيرة تمزّق قلبي... وأنت يا بلال تنهض وتمضي في كبرياء... وكأنّك سيّد من السّادة... لكأنّك وُلدت حرّا، أنت الذي تدعو إلى الصّلاة فيأتمرون بأمرك... وتقترب من محمّد فيفسح لك الطّريق... هل أنت سعيد يا بلال؟؟ أم أنّ قيدًا من نوع آخر لا أعرفه قد قيّد رجليك وغلّل يديك؟؟ إنّني لا أعرف... لم اعد أصدّق شيئا أو أفهم شيئا... لكنّني

---

(1) فاخر عاقل، علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، ط 08، 1982، ص 232.

(2) نجيب الكيلاني، المصدر السّابق، ص 252-253.

أحسن منك حالا: تقول: لا؟؟ كيف؟؟ أنا انتزعت حرّيتي بيدي... أنا قاتل حمزة، لم يستطع أبطال مكّة وفرسانها أن يفعلوا ما فعلت...»[1].

إنّ فشل وحشيّ في تحقيق السّعادة التي حققها بلال، فقد دفعه إلى تبرير[2] ذلك معتبرًا ما أقدم عليه من اغتيالٍ بطولةً، وقد لجأ وحشيّ إلى هذا التبرير للتخفيف من تأنيب الضّمير.

والحقّ أنّ ما من بديل له عن مواجهة أزمته النفسية، إلاّ بإسقاط جدار الأنانية التي لم تتح لوحشيّ معرفة حقيقة الحرّية التي يتمتّع بها بلال في ظلّ الإسلام.

لقد عميت بصيرة وحشيّ ولم يعد يرى غير نفسه المريضة، والتي اقتربت من الضّياع، وكاد ضغط الصّراع يخرّبها لولا وجود ذلك الصّديق الحميم الذي يعرف واجبات الصّداقة كالنّصح والتّدخّل في الوقت المناسب.

فاليد التي تدخّلت لتمنع الحربة من الغوص في صدر وحشيّ كانت يد سهيل الأخ المخلص، «ماذا تفعل؟؟

- ما الذي أتى بك الآن يا سهيل؟؟

- ألا إنّ باب الله مفتوح يا وحشيّ... وعندما تدخل ستجد النّور والأمل والخير والغفران...»[3].

وبعد أخذ وردّ، انتزع سهيل الحربة مصرًّا على الأخذ بيد وحشيّ بالقوّة إلى الحقّ: «لن أتركك للضّياع، هذه آخر فرصة، سوف أسوقك سوْقًا إلى الحقّ... إلى الحياة الكريمة...»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 190.

(2) فاخر عاقل، المرجع السّابق، ص 237.

(3) نجيب الكيلاني، المصدر السّابق، ص 253.

(4) المصدر نفسه، ص 254.

وكانت هذه الكلمات هزّات عنيفة مسّت قلب وحشيّ «فانفجر باكيًا وأخذ يعول كثكلى وكان يقول من بين دموعه: آه... إنّني أعرف أنه الحقّ... أشعر أنّ ضوءًا قد سلّطه الله على قلبي لا أستطيع نكرانه... وأشعر أنّ أفكاري مكشوفة ومقروءة للجميع... محمّد على حقّ يا سهيل... أدركت ذلك بفكري وروحي منذ زمن بعيد... لكنّني كنت أحاول أن أطمس الحقيقة. أن أخفيها من وراء ستار كثيف من العناء والحماقة...»[1]. لقد أوشك العناد والأنانية أن يؤديا بوحشيّ إلى الهلاك لولا تدخّل سهيل الذي سارع إلى انتشاله من واقعه المرير وتوجيهه إلى الطّريق السّليم.

ثانيًا: الحرّية والاستقرار النفسي:

إن الطريق الصحيح هو الطّريق الذي سار فيه العبيد، عبيد سادة قريش وعبيد المال والسّلطة، فهؤلاء جميعًا عرفوا أشكالًا مختلفة من العبوديّة، خلّصهم منها محمّد ﷺ بشريعة سماويّة، فبدت لهم الحقيقة «... وهي أروع ما تكون صفاءً وصدقًا... وفي أرضها الخصبة تورق نفس الإنسان بالخير والرّخاء والحبّ و... والأمل...»[2].

فقد كان الحب والأمل بعيدَيْن عن وحشيّ بُعد السّماء عن الأرض ثمّ أصبحا مِلك يديه، وسقط الزيف والحقد والغرور من قلبه، ولم يبق فيه مكان إلّا للحبّ والأمل والرّغبة في الاستشهاد في سبيل الله، واطمأنّت النّفس برجوعها إلى ربّها.

وممّا زاد في سعادة وحشيّ مشاركته في قتل مسيلمة الكذّاب «بِحربَتِي هذه قتلت خيرَ النّاس بعد رسول الله حمزة بن عبد المطّلب وشرَّ النّاس مسيلمة الكذّاب...»[3] ورؤيته لحمزة في المنام بعد ذلك «كنت خائفا... لكنّه طوّقني بذراعيه وقبّلني...

---

(1) المصدر السابق، ص 255.

(2) المصدر السابق، ص 264.

(3) المصدر نفسه، ص 268.

وأخبرني أنّني سأكون معه في الجنّة...»[1].

إنّها قصّة السّعادة التي يفتقدها كلّ من ابتعد عن الله.

وهكذا عرف وحشيّ طريقه بعدما عرف هدفه الحقيقيّ في الحياة، ويختلف عنه صابر في رواية «الطّريق» الذي عرف الموت والهلاك بعدما أخطأ طريقه.

فدائما صراع الذّات يفور ويفور حتّى يكاد يحرق صاحبه ثمّ تنتهي المعركة في النّهاية إلى الاستقرار على جانب من جوانب الصّراع[2].

فقد اختار وحشيّ حرّية زائفة، ورفض حبًّا نقيًّا، وتمسّك بالجسد والملذّات، واختار أيضا الأنانية والغرور، وعزف عن الإذعان للحقّ والاعتراف بما يجري حوله، ولكن بعد عناء طويل وصل إلى الاتزان وإلى الحلّ النّهائي الذي وحّد ذاته وجمع أشتاتها.

لقد خدعته الحرّيّة الزّائفة التي اعتقد أنّها ستوفّر له الحياة الكريمة، ولكنه في النهاية اكتشف أنّ كلّ ذلك كان سرابا وخداعًا من نفسٍ ميّالة إلى الشرّ والفساد.

فالنّفس التي كبتت فيها نوازع الخير وأسكتت صيحة الضّمير، وقاومت في المجتمع كلّ خير، مؤيّدةً الفساد والانغماس في الملذّات، لا يمكن أن تكون إلّا نفسًا شرّيرة[3].

والقلق الذي استولى على وحشيّ كان بسبب إيمانه بأنّ الوجود لا غاية له وأنّ الحياة لا هدف لها، فاندفع إلى الانحراف والاستمتاع بالملذّات.

وقد قارن الكيلاني بين جاهليّة وحشيّ وإسلامه مبيّنا لنا أنّ الإنسان الذي لا هدف له في الحياة يصبح عرضة لقلق مدمّر وصراع نفسيّ رهيب، قد يؤدّي إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 269.

(2) عماد الدين خليل، محاولات جديدة في النّقد الإسلامي، مؤسسة الرّسالة، ط 1، 1981، ص224.

(3) محمد قطب منهج الفنّ الإسلامي، ص 82.

الانتحار أو الجنون وهذا ما لاحظناه أثناء تحليلنا لشخصيّة وحشيّ في جاهليّته، أمّا بعد إسلامه وظهور الطّريق أمامه فقد اطمأنّت نفسه وانطلقت تعمل نشيطة من أجل الخير.

فهذه هي نظرة الكيلاني إلى الإنسان وإلى مشاكله وصراعاته، وتلك هي صورة نفسيّة وحشيّ، في رواية قاتل حمزة، فبعد صراع نفسيّ مرير مالت فيه الكفّة في الجاهلية لصالح الشرّ رجحت بعد ذلك كفّة الإيمان والخير، وتحققت السّعادة التي طال غيابها، وهدأت النّفس التي ساهمت في معالجتها كلمة «أخي» التي ملأت قلب وحشيّ بالرّضى حينما نطق بها سيّده جبير «أهلا أخي»[1].

ولّما سمعها وحشيّ «... شرد بضع لحظات، وأخذت كلمة أخي يتردّد صداها في أذنيه فيحلو رنينها وتصعد نبراتها، وتبدو كاللّحن الجميل «أخي»... إنّها أروع من الحرّية... والمال... ونساء الأرض قاطبة...»[2].

واكتسب وحشيّ من دينه الجديد قيمة الشّعور بالمسؤوليّة، ممّا جعله يرى أنّ الإنسانية لا زالت تعاني من مظاهر العبودية والاستبداد ن وأنّه لا بدّ عليه أن يشارك في تبديد ظلام الشرّ[3].

ويشير الكيلاني من خلال تحليل نفسيّة وحشيّ إلى شخصيّات مشابهة له استسلمت للشّهوات والذلّ، وهو يريد بذلك تشجيعها على التفاؤل لأنّه متيقّن بأنّ انتشار نور الله في القلوب يؤدّي حتمًا إلى تغيير جذري في النّفوس وهذا ما تأكّد من خلال ما وصل إليه وحشيّ، «... لكن ثق يا سهيل أنني لن أستسلم لليأس... وأفقد

---

(1) نجيب الكيلاني، المصدر السّابق، ص 262.

(2) المصدر نفسه، ص 262.

(3) المصدر نفسه، ص 268.

الأمل... لن أفقد الأمل ما حييت...»[1].

فمن أين لوحشيّ هذا الإصرار على المستقبل، والتمسّك بالأمل وعدم الاستسلام لليأس، أليس هذا كلّه نتيجة نور الله الذي سلّط على قلبه[2].

ونصل في النّهاية إلى أن الصّراع النفسي من خلال رواية الكيلاني والذي يعدّ منبعًا للإثارة والتشويق لأنه يأخذ بيد القارئ إلى التفكير والانفعال الوجداني، إضافة غلى أنّه صراع يتأثّر بمحيط الإنسان وبالأحداث والوقائع، ويتطوّر حتى يكاد يدمّر الشخصيّة إلى أن يتدخّل الرّوائي في النّهاية مستغلاّ عقيدة الشّخصيّة وإرادتها ليحسم الصّراع لصالح الخير والأمل.

والصّراع النفسي عند الكيلاني كثيرًا ما يسبّب تولّد الحرمان لدى الشّخصيّة ممّا يؤدي بدوره إلى بروز ميول لديها نحو العدوان والسيطرة.

ويمثل الصراع عنده الوسيلة التي يعتمدها الرّوائي ليبيّن لنا في النّهاية أنّ الصراع نهايته الانسجام والاتزان بعد انتصار الخير على الشّرّ في النّفس الإنسانية، وذلك لأنّ الكيلاني يرغب في أن تكون شخصياته القدوة أو المثال المنشود الذي يتعرّض لهزّات عنيفة وهو في طريقه نحو النموّ والاكتمال هادفًا إلى التخلّص من السّلبية، وراغبًا في الانتقال إلى الإيجابية، والتحوّل من حال متردّية إلى حال متسامية، وهذا ما ينطبق على وحشي الذي بدأ حياة نقيّة بعد صراع نفسيّ مرير.

والملاحَظ أن الكيلاني ينظر إلى الحياة نظرة تفاؤلية ويرى بأن الفرد بإمكانه القضاء على اليأس في نفسه، والإجهاز على الشرّ والفساد، إذ هي أمراض وليست عناصر أصيلة وجوهرية في الإنسان.



(1) المصدر السابق، ص 261.

(2) المصدر نفسه، ص 264.

المبحث الثاني

الدين والأدب

إن موضوع الكثير من الروايات العربية، كرواية «قنديل أم هاشم» ليحي حقي، ورواية «الحيّ اللاتيني» لسهيل إدريس، ورواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح، دار حول الشّخصية العربية وعلاقتها بالشخصية الغربية وحول نتائج هذا الاحتكاك.

فبطل الحيّ اللاتيني لا يختلف كثيرًا عن إسماعيل بطل رواية قنديل أمّ هاشم لأنهما حينما اتصلا بالمدنية الغربية الإباحية، وحدثت المواجهة مع القيم، سقطت الشخصية الروائية العربية واحتضنت سلبيات تلك المدنية دون مبالاة بقيمها وبما نهى عنه دينها «- وإنه لكاذب - وإسماعيل لا يكذب - إذا أنكر أنه جوعان إلى فتاته السّمراء، إلى النساء جميعا، ولا سيما أخيرا إلى نساء أوروبا...»[1].

ويبدو لنا أن الشخصية في بعض الروايات العربية لديها استعداد كامل لاحتضان «نتائج الحضارة الغربية بكل ما فيها من محاسن ومساوئ، إذ تطلب العلم وفي الوقت نفسه تطلب الجنس، ولا يمنعها مانع من الانحراف الجنسي، فهي تبيح لنفسها ما لا يبيحه الدين، معتبرة الانغماس في الجنس تحريرا لطاقتها الإبداعية، كما جاء في قول الطالب فؤاد:»... وأنا أعتقد على كل حال أنّ أحدنا لا يبلغ استغلال إمكاناته كلها أو أكثرها... إلا إذا كفيت حاجاته كلها أو أكثرها... ألا تعتقد أن كثيرين من شبابنا العربي، هنا وفي الوطن، محرومون من استغلال أسمى إمكانياتهم لأن حاجاتهم في

(1) يحي حقي، «قنديل أم هاشم»، دار المعارف، مصر، ط 4، ديسمبر 1954، ص 22.

الحبّ والجنس غير مكفيّة؟...»[1].

ولعل نظرة هذه الشخصية إلى الحرام، الذي تراه قيدا وتقليدا مرفوضا، قد نتجت عن عدم قدرتها على الصمود أمام صدمات الإباحية الغربية، وقد نتجت في الوقت نفسه عن جهل بالدين الذي سيطرت عليه الخرافات وشوّهت حقائقه.

والملاحظ هو أن الشخصية في بعض الروايات العربية ترغب في تحقيق وجودها عن طريق المرأة باعتبارها الحلّ الوحيد لمعاناتها وضياعها.

وهكذا ستظل بعض الشخصيات الروائية العربية تتأرجح بين السّلبية والإيجابيّة، وإذا لم تحسم الأمر، فتحسمه المرأة الغربية لصالح قذارتها، كما حصل مع بطل الحيّ اللاتيني الذي حمل حقائبه وتوجّه إلى أوروبا وأعلن عن تحلّله من أي قيد، عازما على الاستقرار في باريس؛ لأنّ غياب المرأة في بيروت حرمه من تحقيق ذاته، واكتشاف هذه الذّات في رأي غالي شكري «... لن يتمّ إلاّ على يدي امرأة، على يدي المرأة بصفة عامة...»[2].

وتعرّض إسماعيل للشيء نفسه، فبعد «... سبع سنوات قضاها في إنجلترا قلبت حياته رأسًا على عقب، كان عفا فغوى، صاحيا فسكر، راقص الفتيات وفسق...»[3].

فقد نسي إسماعيل نصيحة أبيه، ولم يستطع أن يعيش كما عاش في حي السيدة حريصًا على دينه وفرائضه، وضرب عُرض الحائط بتحذيرات والده[4].

---

(1) سهيل إدريس، «الحي اللاتيني»، دار الآداب، بيروت، ط 7، ماي 1977، ص 132-133.

(2) غالي شكري، «أزمة الجنس في القصة العربية»، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط3، 1978، ص 174.

(3) يحي حقي، المرجع السابق، ص 29.

(4) مجموعة من الكتّاب العرب، «سبعون عامًا في حياة يحي حقي»، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 142.

وما يتضح لنا هنا، هو ذلك الاستعداد لدى بعض الشخصيات الروائية العربية للاستسلام والركوع أمام ما تفرضه المجتمعات الغربية من قيم وتقاليد مهما كانت غريبة عن التقاليد الإسلامية، فبطل الحيّ اللاتيني مثلا لديه شغف كبير إلى المرأة «... أسبوع طويل ينقضي منذ قدمتَ إلى باريس لم تلق فيه إلا الإخفاق إزاء المرأة، أية امرأة: أسبوع طويل ينقضي وفي جسدك نار تلتهب، وفي مخيّلتك ألف صورة وصورة لنساء عاريات متمددات على السّرر، يلسعن فكرك وجسمك بألف لسان من نار...»[1].

ومصطفى سعيد في موسم الهجرة إلى الشّمال يقول: «... أقرأ الشعر وأتحدّث في الدّين والفلسفة وأنقد الرّسم، وأقول كلامًا عن روحانيات الشّرق، أفعل كلّ شيء حتى أُدخل المرأة في فراشي، ثمّ أسير إلى صيد آخر...»[2].

ذلك هو الطريق الذي اختارته بعض الشخصيات الروائية العربية لتحقيق ذاتها، وللتّخلّص من التقاليد التي كبّلتها، ولكن لا يمكن للإنسان أبدا أن يؤكّد وجوده الحقيقي بالذّوبان في الآخر، فهذه محاولة فاشلة وعقيمة ولا تورّث إلاّ الضّياع[3].

كان هذا نموذج الشخصية السّلبية في الرّواية العربيّة التي لم تحاول الدفاع عن قيمها وإنّما انغمست بكلّ جوارحها في الإباحية، والأخطر من ذلك أنّها أصبحت تتحدّث عن أمور الدّين باستهتار، ونكتشف ذلك في كلام ربيع الموجّه إلى صديقه صبحي: «... هل أصبحت تصلّي الجمعة في مسجد باريس؟».

فسارع صبحي يجيب: «... أما هذه فقد تركتها لأخينا الشيخ عدنان، وهو يؤديها عن جميع المثقفين العرب في فرنسا، لا سيما وأن صلاة الجمعة في بعض المذاهب فرض

---

(1) سهيل إدريس، المرجع السابق، ص 28.

(2) الطّيب صالح، «الهجرة إلى الشمال»، الشركة الوطنية للنّشر والتوزيع، الجزائر 1979، ص 52.

(3) مجموعة من الكتّاب العرب، الطّيب صالح (عبقري الرواية العربية)، دار العودة، بيروت 1984، ص 162.

كفاية إذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر...»[1].

وما دامت الصلاة بالنسبة لشخصيات سهيل إدريس تعدّ قيدًا وتقليدًا يكبّلها، فقد تخلّصت منه في أوروبا رغبةً في التحرّر والانطلاق، ولم يبق من التقاليد العربية سوى الصوم «... وإننا كما نشكر أخانا عدنان على أنّه يؤدي عنا الصلاة، فلا بد أن نشكر هذا المسكين لقيامه عنا بالصوم أيضا....»[2].

وما يمكننا قوله حتى الآن، هو أن الشخصية الروائية العربية بدت غير قادرة على قيادة صراع ضد حضارة سطرت أهدافها، وارتكزت على مناهج علمية في السيطرة على الآخرين، وفي احتوائهم، والسبب في ذلك قد يعود إلى عقدة الشعور بالنّقص التي سهر الاستعمار على ترسيخها في نفسية الفرد العربي، والتي جعلته يتصوّر أنه لا يمكن الشفاء من هذه العقدة إلا بالانسلاخ من جذور أصالته والانتماء إلى الغرب المتفوق.

أما رجل الدين فنجده في كثير من الروايات العربية، قد اجتمعت فيه كل الرذائل من سذاجة وبلاهة. كالشيخ الشناوي في رواية الأرض [3] الذي يتظاهر بالدعوة إلى الإصلاح ويخفي تعامله مع الخونة والمستغلين.

كما نجد الشيخ الجنيدي في رواية «اللص والكلاب»، شاردًا عن العالم، منعزلًا، غارقًا في أذكاره، بعيدًا عن المجتمع، «... هاك الشيخ متربّعا على سجّادة غارقا في التمتمة...»[4].

ويكشف الحاج كيان في «عرس بغل»، النفاق في شيخه وهو طالب في جامع

(1) سهيل إدريس، المرجع السابق، ص 199 .

(2) سهيل إدريس المرجع نفسه، ص 200.

(3) رواية لـ: عبد الرحمان الشرقاوي.

(4) نجيب محفوظ، «اللص والكلاب»، دار القلم، بيروت، ط1، 1973، ص 23.

الزيتونة، ويجد نفسه بعد ذلك تنهار أمام الحاجات الطبيعية، فيستسلم للجنس على الرغم من محافظته على الصّلاة وارتياده المواخير كغيره من زملائه[1].

ويبدو أن الطاهر وطّار قد اختار الحاج كيان – رجل الدّين- الذي يضعف دائما أمام الأحداث ليبرهن لنا عن عجز الثقافة الدّينية وعقمها وعدم قدرتها على الصّمود والمواجهة[2].

ويمكننا القول مع مأمون فريز جرار، إنّ تشويه صورة المسلم في الرواية العربية وخاصة رجل الدّين، يعود إلى أحد أمرين: «... إما التشويه المتعمّد، وهذا نجده عند من يحملون فكرًا مضادًّا للفكر الإسلامي، أو تشويه ناتج عن التقليد لصورة رجل الدّين في القصص الغربية»[3].

ويتضح ذلك في ما كتبه «... هوجو في روايته «أحدب نوتردام»عن القس الذي ينسى الله والترانيم والتبتل، ويجري خلف فتاة غجرية فاتنة، ويسلك كل السبل لنيلها، وكتب غيره عشرات الأقاصيص والروايات والمسرحيات حتى أصبح الرجل صاحب المسوح السوداء، واللّحية عنوانا للخسّة والنذالة، ورفيقا للشيطان.»[4].

ومما تقدم نخلص إلى أن بعض الروايات العربية قد أبرزت الصورة السلبية للشخصية المسلمة وأهملت الجانب الإيجابي لها، وقلّما نجدها تصوّر لنا المسلم

---

(1) مجموعة من المؤلفين، الرّواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد، ط1، 1981، ص 160-163.

(2) مرزقي هداية، الشخصية الروائية عند الطاهر وطار، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة الجزائر، سنة 1986-1987، 174.

(3) مأمون فريز جرار، خصائص القصة الإسلامية، دار المنارة، جدة السعودية، ط1، 1988، ص193.

(4) نجيب الكيلاني، الكيلاني والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة، بيروت ط4، 1985، ص 22.

المخلص، المنسجم مع ثقافته وخصوصيتها، المدافع عن قيم الإسلام، وهذا لا يعني أننا نحبّذ التركيز على النماذج السوية أو المثالية، وإنما ينبغي الإنصاف في تقديم الشخصيات الخيّرة والمنحرفة.

أولاً: الداعية والصراع:

إن أديبًا كالكيلاني لا ينكر تنوّع النماذج البشرية المعبرة عن وجهة النظر الدينية، فكل طائفة فيها الصّالح والطّالح، ولكنه يدعو إلى عدم تركيز «... الأضواء فقط على النماذج السيئة المنحرفة، وتجاهل المُثل النيّرة المشرّفة، إما عن جهل، أو جريًا وراء المفاهيم الأوروبية التي أعلنت الحرب على الكنيسة ورجالها...»[1].

وسنرتكز فيما يلي على بعض روايات الكيلاني بحثًا عن الشخصية التي استمدّت قيمها من الإسلام، وآمنت بوجوب الحفاظ عليها، والوقوف في وجه القيم الغربية التي عملت على إزاحتها وتشويهها. وذلك لن يتحقق إلا بدخول الشخصية الروائية في صراع، دفاعًا عن الدين، وعن المُثل الروحية المغروسة في قلوب المسلمين والتي طالما ركّز الاستعمار على تشويهها ليتمكّن من السيطرة على العالم الإسلامي[2].

إن الكيلاني، قد قصد في رواياته إلى اختيار الأحداث الكبرى والتي يمثّل كل منها واقعةً هامة في التاريخ «... كالانقلاب الشيوعي في إندونيسيا، وحركة الانفصال في نيجيريا، واحتلال تركستان المسلمة من قِبل روسيا والصين...»[3] وكذا تاريخ الإسلام الحديث في الحبشة حيث يوجد الصراع بين المسجد والكنيسة.

كل هذه كانت موضوعات لروايات الكيلاني التي استطعنا الحصول عليها

---

(1) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 24-25.

(2) شايف عكاشة، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، دار الفكر دمشق، ط1، 1986، ص21.

(3) عبد الله بن صالح العريني الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، ص 39.

لدراستها في هذا المبحث. فقد صوّر الروائي في رواية «الظل الأسود» صفحة من تاريخ الإسلام في الحبشة، وفي «ليالي تركستان» كشف الغطاء عن مأساة أرض إسلامية دار عليها صراع رهيب شاركت فيه الصين وروسيا في الثلاثينات، وفي عمالقة الشمال صوّر واقع الإسلام في نيجيريا خلال الحرب الأهلية من سنة 1965 إلى سنة 1970، وفي عذراء جاكرتا كشف الكيلاني عن محاولة الشيوعيين الاستيلاء على الحكم سنة 1965 وما سبق ذلك من صراع بينهم وبين الشعب الإندونيسي المسلم، وما نقوم به في هنا هو الكشف عن أهداف ونتائج الصراع الديني من خلال هذه الروايات، مركزين على الشخصيات الصانعة للأحداث.

لقد صوَّر لنا الكيلاني في الروايات التي سبقت الإشارة إليها، الصراع القائم بين الكنيسة والمسجد، وبين الإلحاد والإيمان، ولكي يحقق الروائي ذلك اعتمد في بناء روايته على نماذج مميزة، كانت القدوة الحية التي تتجسد فيها القيم الإسلامية التي جاء بها الدين.

ويعد «عثمان أمينو»[1] الداعية، من النماذج الرائدة المصارعة للشر المتمثل في الكنيسة وفي التبشير الديني الذي «... يبدو في حالات كثيرة طلبًا للسيطرة لا خدمة للحقيقة، وقد اتهم التبشير المسيحي المعاصر في أماكن متعددة بأنه يخدم الاستعمار أكثر مما يخدم المسيح...»[2].

ولقد كشفت أحداث رواية «عمالقة الشمال» عن معدن عثمان أمينو وخصائص شخصيته، لتمكننا من معرفة قدراته ومدى صلاحيته للدفاع عن الإسلام ونشره.

وأول اختبار يتعرض له عثمان أمينو، كان في أثناء زيارته للمدينة بعدما دعاه

---

(1) بطل رواية «عمالقة الشمال».

(2) حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، دار العلم للملايين، بيروت ط 3، نوفمبر 1974، ص 176.

صديقه «نور» إلى ذلك قائلا: «... تعال لنمرح في الأحياء الجديدة في المدينة...

- حاشا لله... أأخوض في تلك المستنقعات الآسنة؟...

قهقه ساخرًا: - عثمان أمينو: من لا يعرف الشيطان لا يعرف الله...

- كيف؟؟ خبّرني كيف تقاوم الأمراض دون أن تخالط المرضى وتعرف ما يشكون من آلام؟؟..

ولاحظ صديقي نور ما أعانيه من حيرة وتمزق فهتف... لا قيمة لعفتك ما لم تكن صامدًا في وجه الإغراء... إنك لم تر الإثم، ومن ثم فأنت تفتقد لذّة الصّراع...»(1).

وما نلاحظه هنا هو طريقة نور في استفزاز صديقه عثمان، وكأنه يرغب في أن يمتحنه ويكتشف قدرته على الصمود أمام المغريات، فيصرّ على الدفع به إلى حلبة الصّراع «أتخاف؟؟»(2).

وكانت النتيجة هي موافقة عثمان على مرافقة نور إلى المدينة «سآتي معك... سآتي معك بكل تأكيد...»(3).

وسرعان ما يكتشف عثمان أنّ المدينة تنقسم إلى قسمين: قسم قديم تسيطر عليه التقاليد الإسلامية، وقسم جديد تنتشر فيه الملاهي والحانات ويتميّز بالفساد، وهذا الأخير هو صورة للغرب المنحل، ولا يختلف عن الحي اللاتيني الذي صوّره سهيل إدريس، ولكن الاختلاف يكمن في العلاقة التي تربط بين بطلي الروايتين وبين هذا النوع من الأحياء، فبطل الحيّ اللاتيني يجد ضالته في ذلك المكان وينغمس في اللّذة الحيوانية، وأما عثمان الرجل الملتزم فيتساءل بينه وبين نفسه قائلا: «كيف نقاوم هذا

---

(1) نجيب الكيلاني «عمالقة الشمال»، ط5، 1985، دار النفائس، بيروت، ص 6-7.

(2) المصدر نفسه، ص 08.

(3) المصدر نفسه، ص 08.

الفساد كله؟؟.. لا شكّ أنّ هؤلاء الناس لا يعرفون شيئا عن الله... ولا يؤمنون بالآخرة، ولا يرهبون يوم الحساب...»[1].

كان هذا التساؤل الصادر عن شخصية مؤمنة أمرا طبيعيا؛ لأن عثمان مسلم، والمسلم يعرف مِن تصوره الإسلامي للوجود أن الإنسان قوّة إيجابية فاعلة في هذه الأرض، وأنه ليس عاملًا سلبيا في نظامها؛ فقد خُلق ليستخلف فيها، واستخلف فيها ليحقق منهج الله في صورته الواقعية[2].

وما دام الهدف هو تحقيق منهج الله، فقد أدرك عثمان أن محاربة الفساد، ودعوة الناس إلى الله، من الطرق والوسائل المؤدّية إلى ذلك الهدف.

ويبدو لنا أن ما بدر من عثمان نتيجة احتكاكه بالقسم المنحَلّ في المدينة، كان انتصارًا له ولمبادئه بعدما قبل التحدي وأقدم على زيارة المدينة، ولولا قوّة إيمانه لسقط في أحضان المدينة الفاسقة.

وتكشُّف المدينة بقسميها ويوضح لنا أن الصراع القائم هو صراع بين التقاليد الإسلامية العريقة والتي يمثلها القسم العتيق، وبين القيم الغربية المنحلة والتي يمثلها القسم الجديد، فالصراع هنا هو بين حيّين أحدهما شرقي ملتزم والآخر غربي إباحي.

ويواصل الكيلاني امتحان بطل روايته عثمان حينما يضع له في طريقه الممرّضة المسيحية «جاماكا» والتي يصادفها في السينما فيعجب بجمالها وتلازم ابتسامتها خياله لدرجة أن طيفها أصبح يطارده في كل مكان، فلم يجد غير الإسراع إلى «عبد الله شيخ الطريقة القادرية»، متخوفًا من أشواقه التي رأى أنها منحرفة، «سيدي وإمامي في القلب حاجات وفيك فطانة..

---

(1) المصدر السابق، ص 09.

(2) عفّت محمد الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، دار العودة، بيروت، ط2، 1-1-1979، ص 173.

- أي عثمان، أشواق الإنسان لا نهاية لها.

- أشواق منحرفة يا مولاي.

- ما دمت قد عرفتها فلا تخشها.

- أجل أشواق لكن لها صفة الانحراف

هزّ الشيخ عبد الله رأسه وقال: اخلع نعليك.. وانزع طاقيتك وانظر إلى السماء واهتف سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وكانت كلمات شيخي أمرًا لا يردّ. خرجت قبيل الفجر حافيًا عاري الرأس وأضرع إلى الله... شعرت ببرد الراحة ينسكب بين ضلوعي، الانتصار على نوازع النفس معركة مقدّسة. [1]»

وهكذا يخرج عثمان أمينو من الامتحان منتصرا مرة أخرى، لأنه يدرك أن الانتصار على نوازع نفسه هي معركة مقدسة لا تضاهيها أية معركة أخرى، فلو خضع لغرائزه وانغمس في المجون لانتهى إلى الضياع والانهيار، فشفاء النفس لن يتحقق إلا بالاقتراب من الله، بالإيمان وليس بإرضاء الغرائز.

ويبدو أن جماكا لا تزال مصرّة على مطاردة عثمان، ولا تتوانى عن اللحاق به والبحث عنه في كل مكان، ومع كل ذلك لم يخضع ولم يفرّط فيما يمتلك من خلق كريم ومن التزام بمبادئ دينه، بل أعطى المثال على المسلم الحقيقي المصرّ على ما يدعو اليه دينه، واتضح ذلك من الحوار الذي دار بينه وبين جاماكا في منزله.

«علمت أنك من رجال الله..

- لا أملك سوى النصيحة والكلمة الطيبة.

- ورجال الله -كما أعلم- لا يغلقون أبوابهم في وجه أحد.

- أجل.. غير أن الأمر يختلف الآن.

---

(1) المصدر السابق، ص 14-15.

- لماذا؟؟..

- يوجد الآن رجل واحد وامرأة واحدة.

- فليكن

- وإذا اجتمعا كان ثالثهما الشيطان.

وفي لحظات كانت تتجه صوب الباب، وتغيب وسط السائرين»[1].

وهكذا يكْشِف عثمان لـ جاماكا عن نفسه وعن أخلاقه لكي لا تحاول معه أيّة محاولة، ولأنه يدرك أن الاقتراب منها يعني السّقوط، إضافة إلى أنه مسلم وهي متنصّرة وهو داعية ملتزم بدينه، وهي ممّرضة لا تعرف حشمة أو التزاما.

وليبعد طيفها عنه، وفي الوقت نفسه ليقوم بواجبه وعمله الحقيقي، قرّر عثمان أن يخوض الجبال والغابات داعيًا إلى الله لأن: «الدّعوة إلى الله حياة... والموت في سبيله خلود..»[2]، والأمر الذي لا يجهله عثمان هو أنّ الدّعاة «... مطارَدون، إنّهم يصطدمون بعقبات لا يدري أحد من أين تنطلق، كثيرون منهم يُبعدون أو يُصرعون في الظّلام، أو يُحرمون من فرص الحياة، أو يطردون من الوظائف، تحت أسباب غريبة لا تمِتُّ إلى الحقيقة بصلة...»[3].

والملاحَظ أن عثمان يدرك خطورة المسؤولية الملقاة على عاتقه، ولذلك كان دائما يكرّر قوله: «لن أرجع إلاّ إذا تردّدت كلماتي في جنبات الغابات وسمعها البشر في أيّ موقع أنزل به...»[4].

إنّ عثمان يعرف حقيقة خصومه، وطبائع أعداء دينه، إنّهم رجال سياسة أو

---

(1) المصدر السابق، ص 20-21.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

(3) المصدر السابق، ص 43-44.

(4) المصدر نفسه، ص 44.

عسكريّون يتظاهرون ويدّعون أنهم رجال دين يدعون إلى الحبّ والسّلام، ولكنّ أفعالهم تدلّ على أنّهم لا يرتاحون للمنافسة الحرّة والمجابهة المكشوفة، كالقسّ «توم» الذي وقف في طريق عثمان معتمدا على أساليب دنيئة وأخرى غادرة وذلك لأن السبل ضاقت به «... الجبان لا يضرب إلا مرة واحدة ويهرب... أتذكر ذلك الرجل الذي أتى إلينا في البداية وطلب منّا أن نرحل... نعم أتذكّره...»[1].

ويكشف لنا هذا المقطع محاولة «توم» قتل الدّاعية عثمان لأنّه ينافسه في القرية التي جاء مبشّرا فيها بالمسيحية، وهذا التصرف لم يكن غريبا على هذا القسّ الذي هو في نظر عبد الرّحيم -رفيق عثمان في رحلته- «ذو ... بسمات، ضابط حرب قديم وليس رجل دين...»[2].

ويرى الكيلاني أنّ هؤلاء القساوسة إن كانوا حقيقةً يدعون إلى الرحمة والسلام والأخوّة «... أما كان الأجدر أن يحملوا رسالتهم ويبشروا بكلمة المسيح بين مواطنيهم وذويهم أولئك الذين تخلّوا عن كل قيمة عالية، واقترفوا في حق المستضعفين أبشع ما يقترفه إنسان في حقّ أخيه...»[3].

وما يمكننا ملاحظته هو أن عثمان أمينو يعرف طبيعة الصّراع في بلاده، ومن «أخطر العوامل المؤثّرة في هذا الصّراع: الحركة التبشيرية، إنّهم لا يدعون إلى الله حسب طريقتهم فحسب... ولكنّ القساوسة ليسوا رجال دين هنا بالمعنى الدّقيق، إنّهم يتزيّنون بمسوح الرّهبان ويُظهرون صفات التديّن لكنّهم في الحقيقة يورّثون الأحقاد ويبثّون الفرقة ويمزّقون وحدة الأمّة... إنّهم لا يريدون

---

(1) المصدر، ص 71.

(2) المصدر السابق، ص 56.

(3) نجيب الكيلاني، «الإسلامية والقوى المضادة»، ط 3، 1987، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 16.

أن يسود الحبّ والصّفاء...»[1].

ومع ذلك كله يمضي عثمان أمينو في طريقه غير مبال بالأخطار المحدقة به وبرفيقه عبد الرحيم، حيث وضح لهذا الأخير حقيقةَ الأمر والهدف الأسمى لرحلته «استمع إليّ جيدًا يا عبد الرحيم. نحن نملك الصّدق... ولينصرنّ اللهُ من ينصره لقد خرجت أساسًا في رحلة إلى الله...»[2].

فبهذه الكلمات الصادقة والنابعة من قلبٍ مفعَم بالإيمان، يقتنع عبد الرحيم، ويدرك أنه يجب عليه أن يسير مع عثمان في الدّعوة إلى الدّين الحقّ، يدعمهما في ذلك الحبّ الذي جمع بينهما في الله، ووعيهما لواجباتهما نحو غير المسلمين، فالإنسان إذا اطمأن «... إلى قدراته الطّبيعية وإلى إمكانياته العقلية، واطمأنّ إلى ثقافته وعمله، كان أفضل عدّة وأكثر أهليّة لإنجاز رسالته الإسلامية...»[3].

فقد كان عبد الرحيم في بداية الرحلة متردّدًا ومتهيبًا من الأخطار التي قد تلحق بهما، وبدا ذلك جليًّا حينما احتدم النّقاش بين عثمان والمبشّر «توم» في ضيافة زعيم إحدى القبائل، إذ دعا عبد الرحيم صديقه عثمان إلى الرّحيل بعيدًا عن الخطر، ولكن عثمان ردّ عليه قائلا: «أمّا أنا فتستهويني هذه الصّراعات، أشعر بلذّة كبرى وأنا أصارع الفساد والضّلال... أشعر أنني أقترب أكثر من الله...»[4].

فالصّراع من أجل نصرة دين الله هو بالنسبة للمؤمن الصّادق تقرُّب من الله، أما إذا فرّ كلّ داعية بعيدًا عن كلّ مشكلة يتعرّض لها وخوفًا من المواجهة، فهو فاشل في

(1) نجيب الكيلاني، «عمالقة الشّمال»، ص 27.

(2) المصدر السابق، ص 57.

(3) أحمد عروة، الإسلام في مفترق الطرق، ترجمة عثمان أمين، ش. و. ف. ت. الجزائر، 1981، ص76.

(4) المصدر السابق، ص 64.

مهمته منذ البداية، وإذا وطّن المسلم نفسه على الهروب لن يحقق شيئًا ولن يزيد إلا بعدًا عن خالقه.

وحسنُ تفهّم الداعية لمهمّته كمبشر بالقيم الإسلامية يجعله يستخدم أساليب شتّى ليسهل الاتصال بالآخر، وقد ظهر ذلك حينما انتاب عثمانَ شعورٌ بالغربة وسط إحدى القبائل، وسرعان ما تلاشى هذا الشعور لما قفز عبد الرحيم وسط حلبة الرقص مشاركا أهل القبيلة في رقصهم ومردّدا أغنية إفريقية معروفة، في تلك اللّحظة حدث التحوّل وبدا أن الجميع ينظرون إلى الضيفين كإخوة، وكانت النتيجة هي أن زعيم القبيلة دعاهما لقضاء بعض الوقت في ضيافته، فكانت هذه الخطوة جبّارة سهّلت للدّاعية عثمان وأتاحت له فرصة البقاء في القبيلة ليقوم بمهمّته كاملة، وهكذا قد تؤدّي الحركة ما لا تؤدّيه الخطب الرّنّانة.

وأما الخطوة الثانية فتمثلت في عفو عثمان عن الرّجل الذي حاول اغتياله، وقد وقع هذا الصّفح موقعًا حسًنا في نفوس أهل القبيلة، فتضاعف حبّهم لهذا الوافد عليهم بدين جديد وبأخلاق تختلف كلّ الاختلاف عن ما جاء به القسّ «توم»، وكان الانتصار حليف عثمان وعبد الرحيم حينما قال زعيم القبيلة: «أيّها الأبناء لقد قرّرت أن أعتنق دين هذين الرّجلين...»[1]، وزادت دهشة عثمان وفرحته حينما «هدر الحشد بالشهادتين... إنّه شيء يشبه الأسطورة... وراء ذلك كله سرّ إلهي لا يمكن كشفه...»[2].

ذلك هو النصر الحقيقي الذي يتشوق إليه المؤمن الصادق، بعيدا عن الغدر والخيانة والتي هي من طبائع القساوسة الذين يعملون على تقسيم البلاد، وأما عثمان الدّاعية فيرغب في «... أن تضيء شعلة الإيمان قلب الأمّ الكبير... وأن تهتف نيجيريا

---

(1) المصدر السابق، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 73.

لله وحده... هذا هو السّلام الحقيقي والنصر الكامل... الإيمان والحرّية والخلاص والسّعادة...»[1].

ومن أجل نصرة الدّين وتحقيق السلام يجد عثمان نفسه مضطرًّا إلى المشاركة في الجهاد حيث «... لم يكن هناك مفرّ من أن ألتحق بالقوات المحاربة، إيمانا بوحدة الأمّة وحرّيتها...»[2]، وهنا نلمس غياب صورة الدّاعية البعيد عن الواقع المنعزل في مسجده والمنغمس في ابتهالاته وأذكاره والحياة تضطرب من حوله، ويتأكّد لنا أن عثمان مِن أولئك الدعاة الذين لا يقصرون مهمتهم على الوعظ فحسب، بل ينزلون إلى أرض الواقع للكفاح في سبيل الحقّ ومن أجل مشاركة الناس معاناتهم وآلامهم وصراعاتهم.

ونجد إلى جانب عثمان شيخه عبد الله الذي يُعد من زعماء إحدى الحركات الصوفية، وفي الوقت نفسه هو ذلك الرجل الواقعيّ الفاعل في صميم الحادثة التّاريخية[3]، يقاوم بالفعل وبالكلمة، وينتهي به الأمر إلى السجن الذي سبقه إليه عثمان، وحينما يلمح شيخه قادمًا يقول: «... لقد امتلأ قلبي بسعادة كبرى وأنا أرى شيخي يدخل السّجن، حاولت أن أتعمّق مشاعري في هذه النقطة بالذّات فوجدتني أمام عدّة تفسيرات أوّلها أن الإنسان يحسّ بشيء من الاعتزاز وبمزيد من الثقة حينما يرى أن قائده يتعرّض لمثل ما يتعرّض له، إنّه نوع من المساواة في تأدية فريضة الجهاد... [4]».

وإضافة إلى عثمان والشيخ عبد الله نجد الدّاعية حاجي محمّد إدريس في رواية

---

(1) المصدر نفسه، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 169.

(3) عماد الدّين خليل، محاولات جديدة في النقد الإسلامي، ص 249.

(4) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 106.

«عذراء جاكرتا»، الذي يعدّ مثالا للصّبر والقوّة والثّبات، وهو من العاملين في ميدان الدّعوة إلى الإسلام وتوعية المسلمين، وقد اختُطف وأُلقي به في السّجن وهناك ذاق صنوفا شتّى من العذاب، لكنه اعتصم بالصّبر ولم يضعف، وكان كلّ مرّة يفيق منها من أثر التعذيب يتجه إلى القبلة ولسانه يلهج بذكر الله «يا إلهي... إن لم يكن بك عليّ غضب فلا أبالي...»[1].

وحينما أُعلنت الثورة الشيوعية بإندونيسيا كان الجنود المسلّحون يقتحمون زنزانات السّجن ويقتلون السّجناء، وفي الوقت الذي كان فيه حاجي محمّد إدريس في مستشفى السّجن سمع طلقات الرّصاص، فسأل الممرّض عن الخبر، وعندما علم بالحقيقة المرّة «تبلّلت عيناه بالدّموع وقال: لقد حانت لحظة الوداع... الإخوة يموتون ظلمًا... يخيّل إليّ أن الملائكة تشهد المجزرة الحزينة... هزّ المضمّد رأسه قائلا: لقد انتصر الشّيوعيون...

بل النّصر لهؤلاء الشّهداء الأبرار...

لكنّ الملائكة الذين تتحدّث عنهم لم يتدخّلوا لإنقاذ إخوانك... لست أدري كيف أشرح لك الأمر... كان حمزة بن عبد المطّلب هو عمّ النّبي ﷺ لكنّه مات أبشع ميتة... غير أنّ طبول النصر ظلّت تدقّ حتى انتشرت دعوة الله في أنحاء الدّنيا...»[2].

وهكذا يذوق الدعاة ما يذوقه سواد الشعب، ويقاسمونه آلامه ومعاناته، لأن انتماءهم العقدي لم يدفعهم إلى العزلة والانزواء، بل كانوا رجالًا في قلب الواقع، واجهوا الأعاصير متطلّعين إلى المستقبل بثقة وإيمان، «نحن الدّعاة إلى الله... طريقنا الحبّ الطّاهر بكلّ ألوانه الباهرة... غذاؤنا الأمل... وطريقنا يمتدّ إلى بعيد... لا يقطعه الموت أو تطمسه العواصف؛ فالرّكب السّائر في صدق لا يضلّ الطّريق...»[3].

---

(1) نجيب الكيلاني، «عذراء جاكرتا»، ط 8، 1984، دار النفائس، بيروت، ص 76

(2) المصدر نفسه، ص 153.

(3) نجيب الكيلاني، عمالقة الشمل، ص 184.

ويبدو أنّ الكيلاني يريد من خلال تقديمه لبعض النماذج الفاعلة من الدّعاة أن يوضّح لنا صورة المسلم الحقيقي الذي يقتحم الحياة بآلامها وآمالها بخيرها وشرّها، ولذلك وجدنا رجال الدّين في رواياته يتميّزون بالحيويّة والفاعليّة في صراعهم الدّيني وفي مواجهتهم للأعداء شيوعيين كانوا أو مسيحيين دفاعًا عن الدّين وعن مبادئه.

وهذا لا يعني أن المجتمعات الإسلامية تخلو من رجال الدّين المتخاذلين والمنعزلين عن النّاس، فالكيلاني يدرك ذلك ويرى أنّه «... لا بدّ أن يكون في كلّ طائفة بعض المرضى والشّواذّ...»[1].

ولكنْ هذا لا يبيح للرّوائي أن يركّز على هؤلاء حتى يصبح ذكر كلمة رجل الدّين يسبّب لنا التقزّز والاشمئزاز لأنّها تحيلنا مباشرة على الشّيخ الجنيدي ومَن هم على شاكلته ممّن يشكّلون خطرًا كبيرا على المجتمع الإسلامي، كالشّيخ الشّناوي الذي يتهم الناس بالكفر بسهولة ويصاحب الخونة ويفهم الدّين فهمًا سقيما[2].

ويؤكّد الكيلاني أنّ «... رجل الدّين أو الدّاعية الإسلامي كان دائمًا عنوانًا للشّجاعة والصّدق، وكان سبّاقا للجهاد والتّضحية وكان يواجه الحكّام الظّالمين... وكان العلماء أكثر قربا من القلوب.

ومن الواضح أنّ الرّوائي قد حاول صنع نماذج من الدّعاة تجتمع فيهم خصال وصفات حميدة لعلّهم يشكلون القدوة من أجل تجسيد القيم الإسلامية.

ثانيًا: المجاهد والصدام:

ومن النماذج التي تدخل الصّراع الدّيني معتمدة على الجهاد وسيلة للدّفاع عن الإسلام، نجد إمبراطور الحبشة إياسو الذي يخفي إسلامه منذ مدّة، ويُظهر مسيحيته،

---

(1) نجيب الكيلاني، نحن والإسلام.

(2) مأمون فريز جرار، خصائص القصّة الإسلامية، ص 193.

والمتسبّب في هذا الوضع هم الرّهبان الذين تحكّموا في البلاد وعاشوا فيها مفسدين ومخرّبين بيوت الله.

والذي لم يعد خافيا على الجميع أنّ الإمبراطور يقع تحت صراع نفسيّ رهيب يكاد يجلب له الانهيار الكامل، ولكنه يؤمن بأن الارتباط بالمبدأ والعقيدة هو الذي يحقق له الرّاحة والرّضا والعزاء «... أما الأهم من ذلك فهو الانتماء الروحي والنّفسي والفكري، فرُبَّ لقيط مجهول النسب يستشعر نسمات الرّاحة والرّضا النّفسي حين ينتمي لشيء كبير...»[1].

وليتخلص إياسو من تمزقه النفسي الذي يكتوي بناره، وجد أنه لا بد عليه أن يعلن إسلامه على الملأ ممزّقا القناع الصّليبي، ورافضًا الاستمرار في التكلف، وباحثا لنفسه عن الاتزان والطّمأنينة، فوعيُ الفرد المسلم بالانتماء إلى جماعة المؤمنين ينتزعه من التشاؤم والانعزال، ويسلكه في تيار رسالة عظيمة شاملة[2].

وبعدما أعلن إياسو إسلامه قال: «... إنّ تحرّري من إسار الوهم والخوف، وإعلان إسلامي على الملأ قد أراحني كثيرا...»[3].

وبالنسبة لمحمد علي والد الإمبراطور، إن تعبير ابنه عما يعتمل في داخله «... شيء عظيم... إنه ميلاد جديد...»[4]، وفي الوقت نفسه إنه تعبير عن قوة الإيمان لدى الإمبراطور وإصراره على الثقة في الله، ومن ثم أصبحت المواجهة حتمية بين المسلمين والقوة الصّليبية؛ لأنّ تصرّف إياسو كان بمثابة إعلان صريح للحرب على الكنيسة التي ترفض الاعتراف بوجود دين آخر في الحبشة، غير المسيحية.

---

(1) نجيب الكيلاني، «الظل الأسود»، دار النفائس، بيروت ط3، 1986، ص 32.

(2) أحمد عروة، المرجع السابق، ص 77.

(3) المصدر السابق، ص 92.

(4) المصدر نفسه، ص 92.

ويتضاعف إصرار إياسو على تحقيق مبتغاه والكشف عن نواياه الحقيقية؛ لأنه يدرك أنّ قيمه ومعتقداته راسخة، وذلك ما يوفر لديه الطاقة والثقة لمواجهة المستقبل، فيعلن «... أنه ينتمي إلى أصل عربيّ يمتُّ لنبيّ الإسلام، ولبس العمامة، وارتدى الزّي الإسلاميّ المناسب لذلك العصر، وارتفع علم الحبشة في الآفاق مرفرفا بعد أن كُتبت عليه عبارة «لا إله إلّا الله محمد رسول الله»... وأعلن إياسو للجميع أنه قد اختار العقيدة التي اقتنع بها فكرُه ومال إليها قلبه، وأن المسيحيين والمسلمين برغم ما حدث إخوة لا فرق بينهما...»[1].

ولكنْ الكنيسة استقبلت الحدث بالرّفض ورأت أن «هذا المرتدّ خان الله وخان الشّعب...»[2] ولذلك عزمت على التخلّص منه بأيّة وسيلة لأنّها تؤمن إيمانا راسخا بأنّ «... تولّي السلطة في الحبشة لا يصحّ أن يكون لمسلم... هذا عار الأبد وسبّة الأجيال...»[3].

ولعلّ هذه النظرة إلى المسلمين هي التي ستشعل نار حرب أهلية في الحبشة وصراعا دينيّا داميا ورهيبا، ولا يمكن أن ينتهي هذا الصّراع إلاّ إذا حكم البلادَ رجلٌ تختلف نظرته عن نظرة هؤلاء القساوسة إلى الآخرين، ويعتقد اعتقادا راسخا بأنّ عقيدة «... كل إنسان أمر يخصّه...»[4]

ويرى رجال الكنيسة أنه لا يكون هناك سلام «... إلاّ بعدما يعود المارقون المسلمون إلى حظيرة الرّب...»[5]، وهذه العودة لن تحقّق إلاّ بالسّيف والتنكيل،

(1) المصدر نفسه، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

(4) المصدر نفسه، ص 61.

(5) المصدر نفسه، ص 11.

ومادام هذا هو هدفهم، وتلك هي نواياهم فإنّ الصراع سيكون عنيفا لا محالة، ذلك الصّراع الذي لا بدّ منه إذا فرض على الإنسان، وهدّدت من خلاله معتقداته التي لا حق للآخرين في توجيهها أو تغييرها.

وإن إياسو الذي تعلن الكنيسة الحربَ عليه بمساعدة ابنها الوفيّ «الرّأس تفري» رئيس إحدى المقاطعات، كان مثالا للحبّ والأخوّة والتّسامح، ويظهر ذلك جليّا في قوله: «... إنّني احترم عقيدة زوجتي المسيحية، ولا اعتراض لي على أدائها الصّلوات أو تلقي الوعظ... إنّني لم أفرض على زوجتي عقيدتي، وتركت لها الخيار...»[1].

فهذا التصرف يعتبر رسالة هادفة يوجهها إياسو للجميع، فتآلف «... الإمبراطور المسلم والإمبراطورة المسيحية فيه معنى كبير لا يخفى على ذوي العقول، لكي أضرب المثل لهذا الشعب. المثل الذي يجب أن يعيه جيّدا... أنه في الإمكان أن تحيا العقائد الدّينية متآلفة متآزرة دونها تعصّب أو جمود أو كراهية...»[2].

وهكذا يتضح لنا أن إياسو لا يحقد على أحد، بل يشفق على رعيّته ويرغب في أن يحقّق المساواة بين المسلم والمسيحيّ وأن يشيع العدل في البلاد، هادفًا من وراء ذلك إلى إزالة الأحقاد التي رسّختها أفعال وتصرّفات القساوسة الذين يعتقدون أن رسالة الإمبراطور الأولى هي «... الحفاظ على الدّين المسيحيّ، والقضاء على ما عداه من الأديان...»[3].

ومما لا شكّ فيه أن إياسو سيجد نفسه مضطرّا إلى استخدام القوّة وإعلان الجهاد لمواجهة الكنيسة وأعوانها ولوقف طغيانها مادامت تعتقد أن الإسلام وباء منتشر وأنّه «... لا يشفيه التّسامح والسّلام والإخاء، لا شيء غير القوّة، القوّة وحدها هي القادرة

---

(1) المصدر السابق، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

(3) المصدر نفسه، ص 54

على ردع الفكر الإسلامي وتشتيت التّجمّع المحمّدي الخطر...»[1].

وتجد الكنيسة ضالتها في «الرّأس تفري» الطّامع في حكم الحبشة، والذي يلبّي طلبها معلنا الولاء لها، وكاشفًا في الوقت نفسه عن حقده الدّفين على إياسو «... هذا الإمبراطور الأرعن يجب الخلاص منه في أقرب فرصة ممكنة...»[2].

وكان وقوف إياسو في وجه تفري والقساوسة ضروريا للدفاع عن القيم الإسلامية وعن وحدة الأمّة، وكانت محاولته تلك صادقة لتصفية الأجواء في الحبشة، لأنّه كإمبراطور يجب عليه أن ينشر «... العدل بين الرّعيّة كافرهم ومؤمنهم، فقيرهم وغنيّهم...»[3]، هذه هي وظيفة الحقيقة، ولا حقّ له في التدخّل في الشّؤون الخاصة للنّاس، وهذا الذي يبقي على تماسك الشّعب وعلى وحدته ويحول دون الوقوع في الصّراعات العرقيّة والدّينيّة التي كثيرًا ما سبّبها التعصّب.

وما دام إياسو يدرك أنّ «... نشر الإسلام نفسه، ودعوة النّاس إليه، والعمل على غلبة هذا الدّين لكي يكون الدّين كلّه لله، لا يسمح من أجله بإهدار كرامة الإنسان، أو إرهابه أو إهدار دمه...»[4]، فقد أظهر كرهه للتّعصّب في الخطاب الذي وجّهه إلى شعبه قائلا: «يا أبناء شعبنا العظيم، إنّني أعلن بكلّ قوّة وإيمان أنّ العهد الحاضر يحمي حرّية العقيدة ويحارب العنف والاضطهاد العنصري أو الدّيني، ولا يرغم أحدًا على اعتناق دين غير دينه، ويتيح الفرصة لبناء الكنائس والمساجد... إنّ شعبنا بكلّ طوائفه وعقائده يجب أن يعبّر عن نفسه تعبيرا واعيا مخلصا بعيدا عن العنف والصّراع الدّموي

---

(1) المصدر السابق، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ص 24.

(4) فتحي رضوان، من فلسفة التشريع الإسلامي، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط2، 1975، ص 45.

والتّعسّف...»[1].

إنّ إياسو نموذج للقائد العظيم، العادل والمتسامح، إذ يعدّ الرّفق بالآخرين والعفو عند المقدرة من أبرز خصائص شخصيته، وقد تجلّى ذلك من خلال تنازله عن حقّه حينما عفا عن الرّجل المسيحي الذي حاول اغتياله و «... رفض أن يوقّع على الحكم بإعدام الرّجل......»[2]، وهذا التّصرّف كان محاولةً لإزالة الغضب والحقد من قلوب النّاس لعلّهم يدركون أنّ تعايش المسيحيّ والمسلم ممكن وليس من المستحيلات.

وإن كانت هذه هي نظرة إياسو إلى مستقبل الحبشة، فإنّ القساوسة يرون أنّه «... يهيم بين السّحب والشّعر، والمثل العليا...»[3]، وأن الوحدة بين الأديان مستحيلة، بل التّنوّع في نظرهم يعرّض البلاد للتشتّت والضّياع، والأصحّ في رأيهم هو ما رآه «تفري» حينما قال: «لسوف آمر بهدم المساجد، ولسوف يقام مكان كلّ مسجد كنيسة...»[4].

فتفري هو الخصم العنيد والشّرس الذي سيعمل على توجيه الضّربة القاضية لإياسو بمساعدة الكنيسة التي وجدته أنسبَ رجل يُعتمد عليه في هذه المهمّة لأنه «... كان خبيثا... وكان فظّا قاسيًا وإن تظاهر بالرّحمة والرّقة... فلسفته العنف والقوّة والبطش الحاسم...»[5].

وإذا كانت هذه صفات تفري الذي اختارته الكنيسة من أجلها، فإنه بالنسبة

---

(1) المصدر السّابق، ص 54-55.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) المصدر السّابق، ص 67.

(4) المصدر نفسه، ص 144.

(5) المصدر نفسه، ص 37.

لزوجته «مالفن» «... حليفٌ وفيّ للشيطان، يبيع أغلى القيم ليحقّق أهدافه الدّنيئة، ويدوس كلّ المقدّسات في سبيل الوصول...»[1].

ولا يمكن أبدا لهذا النوع من الأشخاص أن يدافع عن الدّين كما يدّعي، وإنّما هو في الحقيقة عدوّ للإنسان والبشريّة «... إنه يقتل الكثيرين بالسّم، وأحيانا لا يشفي غليله إلا إذا ذبح غريمه بيده، إنّه لا يفعل ذلك بالمسلمين وحدهم، بل بالمسيحيين أيضا... تفري يصل إلى غايته عن طريق الغدر والبشاعة...»[2].

إن تفري حاقد على كل من يعترض طريقه، ولا يهمه سوى تحقيق رغباته، ويبدو ذلك في كلمات زوجته مالفن: «... أيها المقيت الملعون... لم يكن يناسبك سوى أن تحكم غابة، أنت لا تحبّ الله، ولا الشّعب، ولا الكنيسة... بل تحبّ نفسك...»[3].

وحينما أعلنت الحرب على إياسو وعلى المسلمين تحوّل تفري إلى وحش كاسر، لا يبالي إن هو أحرق البلاد كلّها وأغرقها في بحر من الدّماء، بل إنه يقبل مساعدة الأجانب لتحطيم ثورة الشّعب ولينصّب إمبراطورا على الحبشة «... باسم هيلاسيلاسي... ظلّ الله في الأرض... وما هو في الحقيقة إلاّ ظلّ للشّيطان... ظلّ أسود رهيب يغطّي سماء الحبشة، فيحيل هضابها وغاباتها ومراعيها ومُدُنها وقراها إلى ظلام دامس... وحياتها إلى ليل طويل أليم... إنّ الظلّ الأسود يبسط ستائره الدّاكنة الثّقيلة فوق القلوب والعقول والإنسان والحيوان...»[4].

ويبدو أنّه قد نسي في معاركه أنه يدافع عن المسيحيّين حينما أمر بقتل عجوز بعد أن أحرق قريتها وذبح أولادها «... إنّني مسيحية أعبد الله... عشت وأولادي في

(1) المصدر نفسه، ص 112.

(2) المصدر السّابق، ص 47.

(3) المصدر نفسه، ص 178.

(4) المصدر نفسه، ص 192.

القرية في سعادة ونعيم، حتّى أتيتم وهدمتم عشّي وقتلتم أولادي...»[1].

ومن هنا يتّضح أنّه يدافع عن مصالحه ومصالح الكنيسة ولا يبالي إن كان الضّحيّة مسلما أو مسيحيّا، وتتجلّى عداوته وحقده على الإنسان أكثر حين يستنجد بالقوّات الأجنبية لسحق المجاهدين متنازلا لهم عن نصيب من خيرات البلاد، «... ليبقى قائدا عامّا للجيش، فليبقى تفري ولتذهب الكرامة والغيرة الوطنية والاستقلال والحرّيّة إلى الجحيم...»[2].

وحينما يلقي القبض على المجاهد إياسو يعتقد أنه انتصر وحقّق مبتغاه، ولكن هذا الأخير يبصّره بأمور قد غابت عنه «لتعلم يا تفري أنّ المعركة الكبرى لا ترتبط بك وبي وحدنا... إنّها صراع أزلي بين الحقّ والباطل... معركة مبادئ يا تفري، إنّك لم تحقّق نصرا نهائيّا بعد، لقد استطعت أن تسرق النّصر الظّاهري، وتستولي على الأرض، واستطعت يا تفري أن تكتم أصوات الأحرار، وأن تنشر الإرهاب في كلّ مكان، واستطعت أن تأخذني أسيرا، لكنّ الشّعب في صمته أعلى هديرا منّي ومنك، والشّعب برغم صمته لم يزل صامدا مترقّبا ينتظر اللّحظة الحاسمة...»[3].

فقد كان إياسو رغم أسره منتصرا، وكان مثلًا للمجاهد البطل الذي ترتبط بطولته بإيمانه «... وبقدرته على التضحية من أجل قضيّة عليا، والتّفاني في إعلاء الحقّ وإحياء العدل وقهر الشّر...»[4].

ومهما يكن فالإنسان يتعرض للهزّات النفسية حينما تضغط عليه الظروف القاسية، وذلك لأنه ضعيف، فسرعان ما يتسرّب اليأس والشّك إلى النفس، حين

(1) المصدر السّابق، ص 142.

(2) المصدر نفسه، ص 188.

(3) المصدر نفسه، ص 174.

(4) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 106.

تطول حياة الظّلم وينتشر القهر والطّغيان، وقد مرّ إياسو بهذه المرحلة الحرجة في سجنه لّما تمنّى «... ألاّ يكون قد جاء إلى هذه الحياة القاسية المريرة، وقد يصل شكّه وتمرّده إلى درجة العقاب للأقدار، وسرعان ما يثوب إلى رشده... ويهتف من أعماقه: غفرانك يا ربّ... فلترحم ضعفي... إنني إنسان محدود الطّاقة... هكذا خلقتني...»[1].

وما دام إياسو قد نذر نفسه لله، فإنه لا يبالي بحكم الإعدام الذي أصدره تفري في حقه، فالموت بالنسبة إليه حياة «أنا لا يهمّني الموت، ولا أفكّر فيه، وإنما أفكّر في المصير التّعس الذي آلت إليه بلادنا، أفكّر في حماقتك التي أوردتنا موارد الضّياع...»[2].

إنّ إياسو كمؤمن صادق، لا يهمّه مصيره كفرد، وإنّما مصير شعب بأكمله هو الذي يؤرّقه ثم يدفعه إلى التّضحية من أجله في ثقة وإيمان بأنّ النّصر سيكون حليف المؤمنين والدّاعين إلى الحقّ وإن كانت المعاناة شديدة و«... يكفي أن نشير إلى أن قصص القرآن الكريم التي تحدّثت عن الصّراع بين الحقّ والباطل، بين الرّسل والأقوام الكافرة كانت تنتهي بانتصار باهر للمؤمنين وهزيمة ساحقة للكفار...»[3].

وهذا ما يدفع المجاهدين إلى التفاؤل والتأكّد من أن الدوائر ستدور على دعاة الظّلم والعدوان.

ونجد في الخانة نفسها، خانة الجهاد، أولئك المجاهدين في رواية «ليالي تركستان»، يكابدون ويلات الحروب ويعانون الكثير من دمارها وقساوتها، فتتعرض نفوس بعضهم لليأس وخاصةً لّما سيطرت الجيوش الصينية والروسية على تركستان.

فقد أصاب الانهيار النّفوس الضّعيفة، وتسلل اليأس إليها لأنها رأت أمامها

---

(1) نجيب الكيلاني، الظل الأسود، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ص 205.

(3) عبد الله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال الكيلاني القصصية، ص 93.

«... كل شيء ينهار، الثورة، الرّجال الشّرفاء، المآذن والقباب، القيم الإسلامية...»[1]، فقسوة هذه الأعباء هي التي جعلت ضغط الصّراع الداخلي ينتهي لصالح اليأس والتّشاؤم.

وأما النفوس الصامدة الصابرة، فإن اليأس لم يتمكن منها ولم يقدر على قهرها، وقد تجلى ذلك في شخصية المجاهد مصطفى خادم أمير المقاطعة الذي قال بعد مقتل قائد المقاومة والكثير من الثوار: «وعدنا إلى الجبال نحمل جرحانا وقتلانا وأحزاننا، لم يستبدّ بنا اليأس، كنا فرحين، لأننا أذقنا العدو الأمرّين، وكبّدناه الكثير من الضّحايا،... ونحن لم تنكسر شوكتنا أو تخمد عزائمنا، وأشرق الجبل من جديد بوجوه الرّجال الصابرين الصامدين، وعادت صفوف الصّلاة والتكبيرات تهوم في الآفاق العالية، وأخذت المناورات تستأنف من جديد...»[2].

فكان الصبر هو الوسيلة المعتمدة للانتصار على اليأس القاتل، ثم أليست الوصيّة التي تركها قائد المقاومة للمجاهدين تأكيدًا على التمسّك بالأمل التي تركها قائد المقاومة للمجاهدين تأكيدًا على التمسّك بالأمل وعدم الاستسلام لليأس؟ «أيها الأصدقاء سندخل المعركة... ومَن بقي منكم حيًّا فليحمل قصّة جهادنا وعذابنا الطّويل للأمم المسلمة النائمة في الجنوب وفي المشرق وفي المغرب العربي... وفي أندونيسيا وهند وباكستان... وقولوا لهم أن الأندلس الثانية قد سقطت في قبضة عدوّ الله والإنسان... من يدري لعلّ المسلمين يتيقظون في يوم من الأيّام ويجمعون شتاتهم، وتكون لهم معركة كبرى ينتصرون فيها لله...»[3].

وهكذا تذيب حرارة الأمل المواقف المتشائمة والمنهارة، ذلك الأمل الذي يربط

---

(1) نجيب الكيلاني، «ليالي تركستان»، ط5، دار النفائس، بيروت 1981، ص 159.

(2) المصدر السابق، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 17

الإنسان بربه في كل وقت[1]

إن هذا الأمل عرفه المجاهدون في تركستان عن طريق إيمانهم وكذلك عن طريق بطولات قادتهم الذين كانوا قدوةً لهم في الجهاد والتضحية والصبر، ومنهم القائد «خوجة نياز حاجي» الذي كان دائمًا يتوجه إلى أصحابه قائلا: «أدوات النصر أنتم تعرفونها: الصبر والصمود الجهاد حتى الموت، لا جديد بعد كلمات محمد، انظروا لا يفل الحديد إلا الحديد، كل ما أعلمه أن أقواما بلا شرف وبلا دين هم موتى وإن كانوا يأكلون ويشربون ويتنفّسون، لا تستنكروا تصرفات العدو وحده، ولكن ابكوا على تهاونكم واستنكروا استسلامكم.. أتفهمون؟»[2].

فخوجة نياز حاجي معروف بحزمه وعزمه وبمواقفه السليمة، إذ يرفض التفاوض مع الصّينيّين مذكّرا إخوانه المجاهدين بقوله: «سمعتكم تتحدّثون عن الأربعمائة مليون صيني، كما لو كنتم حضرتم هذا الاجتماع بصفتكم وفدًا عن الصّين، وليس جماعة من الفدائيين المسلمين، وإذا كنتم تقيسون الجيوش بعددها، فو الله إن الإسلام ما كان لينتشر وتُرفع راية الله في الأرض لو أن المسلمين الأوائل فكّروا كما تفكّرون...»[3].

وهكذا يعلن خوجة نياز حاجي عن موقفه، رافضا المهادنة والتفاوض مع العدوّ، ومركّزا على أن أفضل الوسائل لنصرة الدين هي الجهاد، فإمّا النّصر وإما الاستشهاد في سبيل الله، فيلحق به الجميع وهم «... يؤمنون بالله إيمان عميقا ويرون أن القتال قد فرض عليهم فرضًا، وأن المعركة يجب أن تستمرّ، والعبرة بالسّير إلى

---

(1) محمد إقبال عروي، جمالية الأدب الإسلامي، ص 121.

(2) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 62.

(3) المصدر السابق، ص 38.

الأمام ومجالدة الكفرة والطّغاة، أما النصر والهزيمة فأمرها بيد الله...»[1].

ومن هنا يبرز الدين كقوة دافعة حقيقية، فتعدّ الثورة على الخضوع لغير الحق هدف الدين لخلق تغييرات جذرية في أسلوب الحياة، إضافةً إلى أن الإسلام يأمر بالاستعداد للكفاح ويحذر من الضعف والاستسلام[2].

وما دام أن حرب المبادئ تصنع الرجال، الرجال الحقيقيين، فإنّ خوجة نياز ثار دفاعا عن مبادئ دينيه رافضًا كل التنازل، وكانت النتيجة أن التفّ حوله الجميع متشوّقين إلى التضحية والاستشهاد في سبيل الله، وفي الوقت نفسه معجبين بذلك القائد الذي عُرف بعدم مبالاته بقوة العدوّ، إضافة إلى ثقته في الله، «الحرب أيها الرجال سجال... يوم لك ويوم عليك، وقد عاهدنا اللهَ ألّا نستسلم حتى ننتصر أو نستشهد...»[3].

ولم يكن خوجة نياز حاجي وحده رافضًا للتراجع ومصرّا على المبدأ، بل كان المسئول الأول في البلاد وأميرها، يعي حقيقة مايجري حوله، فحينما رفض واستنكر زواج المسلمات من الغزاة الصينيين كان يعلم أنه «... ليست لديهم أزمة في النساء... لكنهم يريدون القضاء على قيم ومبادئ هي وحدها التي حفظت استقلالنا وحريتنا عبر السنين الطويلة...»[4].

ولما حان وقت الجهاد وقربت ساعة المواجهة أمر الأميرُ ابنته بأن تبقى في منزلها: «تعلمين يا أميرتي الصغيرة أن الرجال قادرون على مواجهة العدو، وراغبون في

---

(1) المصدر نفسه، ص 39.

(2) عفّت محمد الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص 104.

(3) المصدر السابق، ص 45.

(4) المصدر نفسه، ص 21.

الموت، فلتركن النساء إلى الخباء...»[1].

إنها رغبة حقيقية في الموت، ذلك الموت الذي هو بالنسبة إليه وإلى المجاهدين يساوي الحياة ويعني الخلود.

ولعلّ ما يبين لنا مدى إدراك هذا الأمير ووعيه لمسؤولياته بوصفه قائدًا للأمّة وراعيها، هو رسمه لخطّة استدرج بها القائد الصّيني حيث ادّعى أنه سيزوّجه الأميرة ابنته، ولما وقع في الشرك قتله هو ومن معه، وكان هذا بمثابة إعلان عن موقف الأمير من العدوان الصّيني، إضافةً إلى أنه كشف عمّا سيقدِم عليه حينما قال: «سأظلّ أميرا طوال حياتي... أعني لن أُلقي السلاح ولن أقبل الهزيمة مرّة أخرى... إذا فشلنا فسأمضي في طريق الجهاد حتى الموت.. هذه هي الطّريقة الوحيدة التي يمكن أن أعيش بها أميرا وأموت بها أميرا... وألقى اللهَ مسلمًا...»[2].

وهكذا تتحدّد وظيفة المسؤول المسلم في رواية الكيلاني، والذي لا بد عليه أن يحافظ على كرامة أمّته وعلى قيمها الإسلامية، وعليه ألّا يتردّد في التّضحية من أجلها باذلًا أعزّ ما يملك، وواضعًا نصب عينيه نصرة الدّين وحماية المسلمين.

وتتطور أحداث الرواية فترجح كفّة العدوّ الصّيني الذي استفاد من مساعدة الروس، ويبدأ التعذيب والتنكيل بمسلمي تركستان، ويساق العلماء إلى السجون، وتمزّق كتب الدين والتاريخ، وتحوّل المساجد إلى مخازن ومسارح ويبدأ الغزو الأحمر بتعليم النشء ما يدمّر تاريخه وشخصيته، ويلعب الإعلام دوره في التشكيك في قادة الثّورة لتمزيق تركستان وتسهيل السّيطرة عليها «أيّها الضّباط الخونة، كيف تحاربون في صفوف الرّجعي الخائن خوجه نياز... ألا تعلمون أنه قد اختلس أموالكم وأخفى

(1) المصدر نفسه، ص 42.

(2) المصدر السابق، ص 33.

الملايين عنكم؟...»[1].

وتتراجع الثورة نتيجة لهذه العوامل وغيرها، فيفرّ الكثيرون إلى الخارج ومنهم المجاهد مصطفى الذي التقى بزوجته في المنفى، وكم تمنى زيارة مكّة لتبليغ رسالة الجهاد «سوف نسير إلى بيت الله الحرام، إنّ قطرات من ماء زمزم قد تردّ روح الضّائعين والمتعبين... إنني أتخيل وأنا أصرخ في مجموع الحجيج مبشّرا بيوم الخلاص للمسلمين خلف السّتار الحديديّ في الصّين أو روسيا: وكأنّني بملايين المسلمين يشقّون الأكفان، وينطلقون تحت راية التوحيد ليحرّروا من جديد ملايين العبيد...»[2].

ومما لا شكّ فيه أن هذه الأمنية تدل على أن الجهاد لم ولن يتوقف بل سيستمر ويتواصل ضدّ أعداء الدّين والإنسانية، وقد ختم الكيلاني روايته على تلك الصورة عمدًا لأنه حريص كل الحرص على وجوب انتصار الأمل في صراعه مع اليأس، وقد تحقق ذلك في نفس المجاهد مصطفى لأنه رجلٌ قوي الإيمان شديد الثقة بالله، وهكذا تقف ليالي تركستان في «أعلى مدارج التفاؤل بعد الصّراع المرير مع اليأس والتّشاؤم...»[3].

ونخلص إلى أن طريقة تصوير المآسي وإنهائها بصورة لا تدفع إلى اليأس بل تفتح نافذة الأمل تعتبر من مظاهر إيجابية الواقعية الإسلامية التي تختلف عن الواقعية السّوداء التي تؤمن بأن الشّر هو الأصل في الحياة وأن الفضائل وصور الحقّ والخير ما هي إلا وهم كاذب وأحلام السّذّج والبسطاء[4].

---

(1) نفس المصدر السابق، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

(3) محمد إقبال عروي، المرجع السابق، ص 61.

(4) مأمون فريز جرّار، خصائص القصة الإسلامية، ص 258-259.

والكيلاني لا يغلق في وجه شخصيته باب الأمل والحياة بل يفتحه في أشدّ اللّحظات التي تقود إلى اليأس لأنّ الأدب الإسلامي لديه «... ليس أدب يأس وانتحار لكنه أدب أمل وحياة...»[1].

ثالثًا: المرأة والتغيير :

نجد في روايات الكيلاني نماذج عدّة للمرأة، وأبرزها نموذج المرأة المسلمة المجاهدة، **كفاطمة في عذراء جاكرتا** التي تلتزم بدينها وتقف في وجه «عيديد» أحد أنصار الشيوعية، وتجادله في معتقداته وتفحمه ثم تموت شهيدة في سبيل عقيدتها.

وهناك أيضا المرأة التي تضحّي من اجل أمير البلاد وعائلته لعلّها بذلك تقدّم شيئًا لأمّتها، «آن أن ترحلوا قبل أن تسقطوا سبايا في أيدي الصّينيّين، هذا أمر يؤسف له، سوف أتولّى خديعة الضّابط: وانسلوا انتم من الباب الخلفي... إنّني على استعداد أن أضحّي بنفسي من أجلكم...»[2].

ونعثر أيضا على المرأة التي تكون في البداية مسيحية ولكنها في النّهاية ترفض الفساد الذي يتخبّط فيه المبشّرون وتلتزم بالدّين الإسلامي ثم تنضمّ إلى المسلمين والدّعاة في صراعهم الدّيني ضدّ الكنيسة وضدّ الوثنيّة.

ولعل فاطمة ابنة العالم المجاهد «حاجي محمد» هي الشخصية التي سنركز عليها أكثر لأنّها شاركت بشجاعة وفعالية في مواجهة أعداء الإسلام، معتمدة في ذلك على ثقافتها الإسلامية وعلى قوّة شخصيتها.

إن فاطمة تمثل الفتاة الأندونيسية المسلمة التي تعي مسؤولياتها إزاء مشكلات وطنها وأمّتها، فتشارك في النشاط الإسلامي بكل حيوية وإصرار على التغيير، وتظهر

---

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 74.

(2) نجيب الكيلاني، ليالي تركستان، ص 77.

بوادر المشاكل التي ستتعرّض لها فاطمة حينما تقف في مواجهة «عيديد» أحد أنصار الشيوعية ودعاتها، والذي كان يحاضر بالجامعة حيث «تحدَّثَ كثيرا عن حتمية التاريخ، وحكم الطّبقة، والبرجوازية المتعفّفة، والإمبريالية وأعوانها، والرّجعية ومخطّطاتها، وللاتجار بالدّين، وعن الدين كأفيون للشعوب... ثم تحدث عن الحلال والحرام... وخلص بعد عرض ذكيّ إلى أنّ الحلال والحرام بمفهومها الصّحيح يتركّز في أن كل ما نهض بالشعب وحقق نفعًا ماديًا وساعد في إشعال الثورة التقدّمية فهو الحلال... وعكس ذلك تماما هو الحرام بصرف النّظر عن كل ما ورد من قيم عتيقة ونصوص قديمة...»[1].

وقد كشف تعقيب فاطمة على محاضرة عيديد عن ثقافتها الإسلامية العالية وحمايتها للدعوة دون خوف، حيث ردّت على المحاضر في ثقة قائلة بأن الحلال والحرام «... عقيدة دينية مصدرها الله، جاءت على أيدي أنبيائه الكرام وهي أعلى مثالًا من فكر الإنسان وتصوّره القاصر، القتل حرام... السّرقة حرام... ولن تصدق فلسفة سواء أكانت ماركسية أو ماكيافيلية في قلب الصّورة... الماركسية بمفهومها الطّبقي هي الحقد... هي إرساء قواعد التناحر الدّموي وإتلاف القيم الإسلامية الرّقيقة ولم يكن الدّين مخدّر الشعوب في بلاد الإسلام... كان مجيئه ثورة على الفساد والظلم والتّبعيّة والعبودية... كان باعثًا للقيم الفاضلة في قلب الإنسان، كان مولد حضارة...»[2].

وتستمر فاطمة في تعليقها على أفكار عيديد التي كان يحاول بثّها في الجامعة لعلّه يكسب أنصارا آخرين، فتظهر للجميع حقيقة ما يدعو إليه هؤلاء الشّيوعيّون وما يقومون به في قولها: «... إننا نلعب بالنّار إذ نستغلّ انهيار الأوضاع الاقتصادية،

---

(1) نجيب الكيلاني، عذراء جاكرتا، دار النفائس، بيروت، ط 8، 1984، ص 12-13.

(2) المصدر السابق، ص 14.

ومأساة الفقر في تحويل الناس إلى العقائد الفاسدة الدّاخلية... ونقضي على تميّزنا القوميّ والدّيني بفلسفات مرقّعة...»[1].

ولما شعر عيديد بأنّ هذه الفتاة قد أشرفت على هدم كلّ ما بناه، قاطعها بقوله: «... الإسلام يحارب الفقر والجهل والمرض... وهذا ما تدعو إليه الشّيوعيّة... فالإسلام والشّيوعية شيء واحد...»[2].

وقد كان كلامه هذا محاولة أخيرة للخداع والسيطرة على الموقف، ولكن فاطمة سارعت بالرّد عليه «... أنت تسخر من عقول الناس... وتخدعهم.. فضجّت القاعة بالضّحك الممتزج بالتّصفيق والهتاف...»[3].

وهكذا تحرج فاطمة «عيديد» بكلّ ثقة في النّفس، وتكشفه على حقيقته أمام الطّلبة مسفّهة أفكاره وما يدعو إليه من قيم وعقائد، فكان ما وقع بدايةٌ لصراع عنيف ستشارك فيه هذه الفتاة المسلمة ضد الزّحف الأحمر الذي يبيح استعمال كلّ الوسائل - وإن كانت قذرة - لإزاحة الخصم من الطّريق والصّعود على جثّته.

وأوّل خطوة قام بها عيديد هي توجيه دعوة إلى فاطمة للحضور إلى مكتبه ليستكمل نقاشه معها، ولّما حضرت حاول إقناعها بأفكاره ناصحًا إيّاها بقراءة رأس المال لماركس والأمّ لجوركي، ولكنه لّما فشل في كلّ محاولاته قال لها: «هل تقبلين الزّواج؟؟ نظرت إليه في استغراب وقالت: محرّم شرعا الزّواج من رجل لا دين له...»[4]، ثم خرجت وتركته حائرا في أمر هذه الفتاة الفقيرة التي ترفض الزّواج من رجل له مكانة مرموقة في البلاد.

---

(1) المصدر نفسه، ص 15.

(2) المصدر السابق، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ص 16.

(4) المصدر السابق، ص 21.

ويبدو أنّ «عيديد» قد أصرّ على إذلال فاطمة والفوز بها، ولذلك قام بمحاولة قذرة ظهرت نتائجها في الجامعة التي أصبحت بالنّسبة لفاطمة «... جحيما لا يطاق، فألسنة السوء تنهش عِرضها وتغرقها في الشّائعات، والملصقات الصّغيرة تملأ المدرّج عنها، وترميها بالفجور وسوء الأخلاق والمغامرات الدّنيئة...»[1].

فلم تجد فاطمة غير الهروب إلى أحضان والدها ليزوّدها بنصائحه وتوجيهاته لعلّها تتغلّب على ما يحدث لها، فتظهر حكمة الوالد الدّاعية حينما ذكّر ابنته بحادثة «الإفك» لتستخلص منها الموعظة ويزداد إيمانها قوّةً: «في كل عصر يا فتاتي حديث إفك جديد، أنت قويّة بالله...»[2].

ولما زاد عدوان الزّحف الشّيوعي الذي يضغط على صدر أندونيسيا وجد الدّاعية حاجي محمد نفسَه مضطرا إلى مواجهة الخطر، فخطب في المسجد معلنًا الحرب على الشّيوعية ومفاسدها وداعيًا الشّعب إلى التحرر من الخوف، وفي نفس الوقت كانت فاطمة في الجامعة «... تصرخ متحدّية الكذب والشّائعات، وتنعي موت الضمائر وخسّة القيم، وتنادي بالحرّية الحقيقية وبالصّدق... وتعلن أن حديث الإفك لن يغيّر منهجها أو خطّتها...»[3].

وقد كان ردّ فعل الشّيوعيين سريعًا إذ اختطفوا حاجي محمّد بطريقة تبعد الشّبهات عنهم وادّعوا أن سبب اختفائه قد يكون نتيجة اختلافه مع زملائه في الجامعة الإسلامية، ولكنّ الحقيقة لا يمكن أن يخفيها أحد، فالشّعب يعرف العدوّ الحقيقي لحاجي محمد وللبلاد، ولذلك قرّرت فاطمة القيام بشيء لإنقاذ والدها، فقالت

(1) المصدر نفسه، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ص 32.

(3) المصدر السابق، ص 37.

لخطيبها: «سوف أذهب إليه... سأقابل عيديد... لن أترك أبي للعذاب والموت...»[1].

ولكن عيديد يرفض مقابلتها ويطردها، فتخرج إلى شوارع جاكرتا تنظر إلى المسلمين في ألم وأسى وهي تتمتم قائلة: «أهذه جاكرتا التي أعرفها؟ مستحيل... الناس كأنهم يرتعون في غابة لا يحكمها قانون...»[2].

ويظهر أن فاطمة قد صُدمت بالمسلمين في جاكرتا، الذين غابت عنهم صفات المسلم، ذلك الذي يؤازر أخاه في محنته، ويحمل قيمًا ومبادئ يواجه بها القيم الفاسدة والمبادئ الزائفة، فتنتابها الحسرة لأن ما لمسته في الواقع بعيد كل البعد عن أحلامها.

ولما انتصرت الشيوعية وسيطرت على البلاد، توجهت فاطمة إلى إحدى الصحف متطوّعةً رغبةً منها في فضح الشّيوعيين وكشف مفاسدهم، والأهم من ذلك أن تكتب بحريّة[3].

ولكن سرعان ما أصبحت فاطمة مرغَمة على المشاركة ضدّ ذلك الزّحف الأحمر، وخاصةً لّما حوصرت الصّحيفة وأصبح من الواجب الدّفاع عن النّفس، فكانت أول من حمل مسدّسًا وأطلق النار على العدو فقتلت أحدهم وهي تهتف «العين بالعين»[4]، وتردّد في الوقت نفسه قولها: «... إننا إذ نموت ونحن نناضل من أجل الحقّ ففي ذلك حياة ونعيم...»[5].

ثم خرجت فاطمة إلى الشّارع وانضمت إلى الشّعب الثائر ضدّ الشّيوعية التي بدأت في التراجع، واندسّت الفتاة المجاهدة في صفوف الشّيوعيين بحثًا عن عيديد

---

(1) المصدر نفسه، ص 64-65.

(2) المصدر نفسه، ص 111.

(3) المصدر السابق، ص 115.

(4) المصدر نفسه، ص 146.

(5) المصدر نفسه، ص 143.

الهارب، ولما قُبض عليه قابلته قائلة: «لقد ساهمتُ بجهدٍ متواضع في الإمساك بك... وسيكون ذلك شرفًا لي طول حياتي...»[1].

ولكن القدر يتدخل في النهاية محددًا القائمة التي ستنضم إليها فاطمة، فكانت ضمن قائمة الشّهداء حيث قُتلت غدرًا، وقد عاد الجميع «... لكن فاطمة لم تعد إلاّ في صندوق خشبي، وملابسها البيضاء الطّاهرة مخضّبة بالدّماء... لقد انطلقت في الظّلام رصاصة آثمة أودت بحياتها... سقطت عذراء جاكرتا شهيدة وفي يدها وردة حمراء ذات أشواك، وعلى ثغرها ابتسامة رضا، وفي جيبها مصحف صغير، تبلّل أهدابها الطويلة دمعة عشق خالد...»[2].

لقد كانت فاطمة مثلًا للمرأة المسلمة المجاهدة الملتزمة، وقد صوّرها الكيلاني صامدةً في وجه الإغراء، عاملةً على تجنّب السّقوط، واكتملت الصّورة حينما أحاط بها من يزيّن لها الإثم ويفلسف لها الرذيلة، ولكنّها خرجت منتصرة على الرّغم من كلّ المحاولات التي كان يهدف من ورائها «عيديد» إلى إذلالها وإخضاعها كبقية الفتيات.

والانتصار الذي حققته فاطمة، كان له أثره في نفس زوجة عيديد التي لم تتردّد لحظة واحدة في الموافقة على مساعدتها في البحث عن والدها وذلك لأنّها «... أعجبت بعقلها وإخلاصها وشجاعتها... وزاد من احترامها لفاطمة أن هذه الفتاة الفقيرة الضعيفة لم تستسلم للإغراء ووقفت صلبة طاهرة في وجه الإغراء والتّهديد... ولم تبع نفسها للشّيطان...»[3].

كانت هذه الشّهادة جاءت على لسان عدوّ يكره الإسلام والمسلمين ولكنّها تعبّر بصدق عن مكانة المسلم الملتزم ونظرة الأعداء إليه، حتى وإن كان ضعيفا، فإنهم

(1) المصدر السابق، ص 166.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

(3) المصدر السّابق، ص 133.

يحترمونه لتمسّكه بمبادئه وإصراره على أهدافه.

وإلى جانب فاطمة يمكننا أن نضع «نجمة الليل» الخادمة في قصر أمير تركستان والتي قبلت التضحية بنفسها من أجل الحفاظ على أسرة الأمير، حيث تظاهرت بالميل إلى الضّابط ليهرب الجميع، فانطلت الخدعة عليه، ثمّ تزوّجته بعد ذلك لتعمل على التقليص من المذابح التي يقوم بها هذا الضابط في تركستان «... يجب أن تمنع رجالك عن القتل والسّلب... سأفعل...»[1]، ثم اشترطت عليه أن يُسلم، ففعل، وأحسنت استغلاله لصالح المسلمين مع أنها كانت تعلم أنّه نطق بالشّهادتين متظاهرًا بالإسلام لينعم بالسّعادة إلى جانبها، وفي الأخير قرّرت قتله والانتقام منه وخاصّة بعد المذبحة التي شارك فيها، في حديقة القصر تناولت «نجمة الليل» مسدّسًا ووجهته إليه قائلة «... إنني أحاكمك... والقتل جزاء الخيانة والغدر...» أخذ يقهقه... كان يظنّ أنّني أمزح... صرخت فيه كالمجنونة... اثبت مكانك... الجريمة الكبرى هي الكذب... كذبتَ عليّ حينما زعمت أنّك مسلم... فلم تُصَلّ ركعة واحدة... وكذبت حين قلت أنك تكره الحرب... أنت لم تكن سوى حيوان... خذ خمس طلقات بعدد التعساء الذين راحوا ضحيّتك...»[2].

وبعد قتل الضّابط تستعين «نجمة اللّيل» بأحد المجاهدين وتفجّر القصر بعد حفل بهيج جمعت فيه أغلب الضّباط، وتهرب باتجاه الجبل وتنظر خلفها «... فإذا القصر كتلة من النيران المشتعلة...»[3].

وهكذا المرأة المسلمة تشارك في الصّراع دفاعًا عن الدّين، وعن الشّرف، والحرب

---

(1) نجيب الكيلاني، ليالي تركستان»، ص 82.

(2) المصدر السّابق، ص 107-108.

(3) المصدر نفسه، ص 110.

بالنّسبة إليها «... معناها الحياة والحرّية، الحرب فريضة في سبيل الله...»[1].

أما النموذج الثالث للمرأة والذي نختم به هذا البحث، فهو نموذج المرأة التي تعيش واقعها بما فيه من خروج على الشرع، وفي النهاية تتجاوز الواقع وتستعلي عليه وتلتزم بدينها الجديد[2].

هذه المرأة هي جاماكا الممرضة التي أحبّها عثمان أمينو الدّاعية في رواية «عمالقة الشمال»، هذه الفتاة التي كانت تمثّل بالنّسبة لعثمان «نيجيريا الجنوب اللاّهي المتمزّق المنطلق في مجال الشّهوة والعربدة، السّاقط بين براثن الغدر والخيبة، الذي باع نفسه للشّيطان...»[3].

إن جاماكا ترمز إلى نيجيريا الجنوبية الضائعة والتي تتخبط في الفتن والمؤامرات بسبب التبشير، ولكنّ حبّها يقودها إلى النّور لأن «... فطرتها النقيّة تتأبّى على كل محاولات التزييف التي حاول التبشير أن يضيعها فيها... وبالمحبّة تكسر الحلقة وتخرج معلنة انتماءها للدين الجديد، مسهمةً بإيجابية ونشاط في صنع الأحداث وفق ما تستطيع أن تفعله في حدود وظائفها كأنثى...»[4]، فتلحق بعثمان في رحلته إلى الله لأنّ حبّها الطّاهر له جعلها تصرّ على مصاحبته «لن تسافر وحدك... سآتي معك، أضمد الجراح، وأشارك معكم في معركة الوحدة والتوحيد...»[5].

وبعد معاناة طويلة وآلام عديدة «... ينتهي الكفاح القاسي على الطّرفين... عثمان... وجاماكا... باللّقاء الموعود، وهو لقاء يحمل شحنات رمزية موحية... إنّه

(1) المصدر نفسه، ص 115.

(2) مأمون فريز جرّار، خصائص القصة الإسلامية، ص 193.

(3) نجيب الكيلاني، عمالقة الشمال، ص 42-43.

(4) عماد الدين خليل، محاولات جديدة في النقد الإسلامي، ص 251.

(5) نجيب الكيلاني، عمالقة الشمال، ص 179.

لقاء أبناء نيجيريا العذاب والمأساة والتّمزّق... تحت ظلال العقيدة السّمحاء...»[1].

وتتزوج جاماكا بعثمان وهي تدرك أن الطّريق الذي يسير فيه زوجها شائك وصعب، ولكن إيمانها الصادق وحبّها النقي لعثمان دفعها لأن تطمئنه قائلة: «... انطلق في أي اتجاه... وستجدني وراءك حتى آخر الدّنيا...»[2].

لقد أصبحت هذه المرأة مدركة لواجباتها كزوجة، يجب عليها طاعة زوجها، وكمجاهدة عليها أن تشارك في الدفاع عن الدّين، وقد قامت جاماكا بهذين الدورين على أكمل وجه.

وهكذا نجد أن المرأة في روايات الكيلاني تحتلّ مكانًا مرموقًا، فهناك المرأة المسلمة الملتزمة المتمسكة بطهرها ونقائها، والمنتصرة حتمًا على الهوى والفساد.

وفي المقابل يرى الكيلاني أن شخصية المرأة «...قد ترمز إلى بيئة منحطّة، وسلوكات متهتّكة وتسيّب أخلاقي، ولا تكون هذه الصّورة دائمًا دعوة إلى الاقتداء بها، والنّسج على منوالها، ووظيفة الكاتب المسلم هنا أن يختار ما يثير الرّفض والإدانة لهذا المسلك المعيب، لا ما يبرّر الانطلاق في دنيا الحرّية الآثمة...»[3].

ويكتشف القارئ لهذه الروايات كأن الصورة التي ارتسمت في ذهنه عن المرأة في بعض الرّوايات العربيّة قد تغيّرت؛ لأنّه إذا تناول روايات الكيلاني التي تبرز المرأة فيها لا ينصرف ذهنه إلى «... غريزة الجنس وإلى الحبّ بمعناه المحدود وإلى العواطف المشتعلة...»[4]، بل يعثر على نماذج متعدّدة للمرأة، كالمرأة الطّاهرة وهي تقاوم الإغراء وتتجنّب السّقوط، والمرأة الضّالة والمنحرفة وهي تبحث عن مخرج لها من بيئتها

---

(1) عماد الدين خليل، المرجع السابق، ص 251.

(2) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 183.

(3) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 110.

(4) نجيب الكيلاني، المصدر نفسه، ص 107.

المنحطّة، إلى غير ذلك من النماذج...

ونخلص في نهاية هذا المبحث إلى أن الكيلاني في رواياته التي تناولت الصّراع الدّيني قد منحنا إحساسًا بوحدة الوجدان الإسلامي في العالم كلّه، في عصر تميّز بالتّمزّق، وفي الوقت نفسه كشف لنا أنّ أعداء الإسلام من شيوعيّين وصليبيين لا زالوا يتربّصون بالمسلمين وأنّ حملاتهم مستمرّة وإن اتّخذت أشكالًا وأساليب مختلفة.

وقد كان اختيار الرّوائي لشخصياته التي تحمل المبادئ الإسلامية موفقًا، إذ تميّزت بأنّها شخصيات فاعلة لا تكتفي بالجانب النّظري بل تتوجّه إلى المجال التطبيقي العمليّ، فكانت القدوة في العمل والجهاد.



المبحث الثالث

صورة الصراع الاجتماعي

أولاً: الأرض والتدافع:

إن ارتباط الأديب بواقعه يتيح له التعبير عن كل ما يجري فيه، فهو يشاطر الآخرين آلامهم وآمالهم، ولا بدّ أن يتأثّر بكلّ ما يجري حوله على مسرح الحياة من أحداث.

ولهذا نجد أنّ الرّواية العربية لم تهتمّ بالواقع الدّاخلي للأشخاص فقط، وإنّما اهتمّت أيضا بالواقع الخارجي بكلّ ما فيه من صراعات وتفاعلات.

ويعتبر الصّراع الاجتماعي من أبرز أنواع الصّراعات التي اهتمّت بها الرّواية العربيّة، وما دام الطّابع المميّز للمجتمع العربي هو الطّابع الفلاحي، فإنّ الفلاّح كان طرفا بارزا في الصّراع حيث عانى ظلما كبيرا من الإقطاع الذي استعبده.

ولم يجد العامل في المصنع غير الاستنزاف لطاقته، كما عانى المثقّف أيضا من العزل والحصار، ذلك فضلًا عن التخويف والتحذير من خطورة أفكاره على المصلحة العليا للوطن.

وهكذا عاش الضّعيف في المجتمع العربيّ مستعبدًا من القويّ، وحال الغنيّ فيه بين الفقير وقوته اليوميّ.

وحين تناولت الرّواية العربية هذا الواقع، فإنّها ركّزت على الصّراع الاجتماعي وكشفت الظّلم الذي تعانيه شريحة كبيرة من المجتمع العربيّ لتبشّر بشرارة ستنطلق يوما لتحرق هشيم الإقطاع والاستغلال.

وقد جاء هذا التبشير بالخلاص نتيجة تأثّر الرّوائي العربيّ بالواقعية الاشتراكية المرتكزة على القاعدة القائلة بأن الصّراع الطّبقي[1] هو الركيزة الأساسية في الحياة الاجتماعية، وهو صراع مادّي تقوده الطّبقة الكادحة للقضاء على الطّبقة المتسلّطة من أجل امتلاك وسائل الإنتاج وتحقيق مصالحها.

إنّ قصّة الفلاّح الذي يصارع الإقطاع من أجل الحفاظ على أرضه التي تمثّل عِرضه وشرفه، تكرّرت كثيرًا في إنتاج الرّوائيين العرب.

فالشّرقاوي في روايته «الأرض» يزيح الستار عن معاناة الفلاّح المصري وهو يصارع الإقطاع ويواجه ظلم الحكومة له ولإخوانه بعدما قاطعوا الانتخابات، ولم يَسلموا من تعسّف العمدة ومن تسلّط الباشا وعدوانه وخاصّة بعد محاولته شقّ طريق في وسط أراضي أهل القرية ليصل بين قصره وبين المدينة.

ويشكّل الثلاثي «الباشا والحكومة والعمدة» الطّرف المستبدّ الذي يواجه الفلاّح الضعيف الأعزل.

وسرعان ما تبدأ المواجهة وتزداد حدّة الصّراع حينما تقرّر الحكومة التّقليل من مياه السّقي، ويشقّ الباشا الطّريق دون أيّ اعتبار ودون أيّة دراسة أو تفحّص لخطورة ما أقدم عليه على أراضي الفلاّحين ومصادر رزقهم[2].

ويقف الفلاحون مواقف جريئة مقاومين الظّلم ورافضين التّعسّف، فيُسجنون ويتعرّضون للعذاب والقهر، وكانت ثورتهم تلك صرخة احتجاج واستنكار للظّلم الذي يرزح تحت نيره الإنسان في ظلّ الإقطاع، وكانت في الوقت

---

(1) للتوسع، انظر، معين خليل عمر، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 1978.

(2) جورج سالم، المغامرة الرّوائيّة، (دراسات في الرّواية العربيّة)، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 1973، ص 58.

نفسه إيذانا بأفول نجمه[1].

لقد صوّرت رواية «الأرض» صراعا اجتماعيا بواقعيّة أخّاذة تنطوي على روح متفائلة حيث الإنسان يتعذّب ويقهر ولكن بالصّبر وبالتّضامن مع إخوانه ينتصر في آخر الأمر.

وتلك هي طبيعة الإنسان، يقاوم من أجل البقاء ويرفض الاستسلام لليأس، فصراعه في «الأرض» ضدّ الإقطاع والاستعباد يعتبر دليلًا واضحا على حبّه للحياة الكريمة، والتي بدونها يفقد إنسانيته.

وكما أدان الشّرقاوي الإقطاع، نجد عبد الحميد بن هدّوقة في روايته «نهاية الأمس» و«ريح الجنوب» يفضح ظلم الإقطاع إذ يعتبره الوجه الثّاني للاستعمار[2].

وسبب الصّراع في روايتَيْ ابن هدّوقة هو الأرض، ففي «نهاية الأمس» مثلا، يبدأ الصّراع بين «ابن الصّخري» الرّافض للتّجديد و«البشير» التقدّمي والذي يحاول قلب موازين القوى لصالح الفئة التي طحنتها العصبيّة القديمة، واتّسم هذا الصّراع بالحدّة والقوّة لكونه كان بين إيديولوجيتين متنافرتين[3].

إن ضحايا النّظام الاجتماعي الإقطاعي كثيرون ومتنوّعون، فمنهم الفلاّح الذي أشرنا إلى جانب من معاناته، والموظّف الذي لا يكفل له النظام ما يسدّ له رمق أسرته وما يوفّر لها عيش الكفاف إذا ما فقدت عائلها.

فموت كامل أفندي في «بداية ونهاية»[4] كشف الغطاء عن مأساة أسرته الصّغيرة

---

(1) المرجع السابق، ص 58.

(2) بشير بوبحرة محمد، الشخصية في الرواية الجزائرية (70-1983)، والمطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 13.

(3) المرجع السّابق، ص 21.

(4) بداية ونهاية «الرواية لنجيب محفوظ».

وصراعها مع الفقر والتشرّد، وكان كلّ ذلك نتيجة لظلم المجتمع بل لخطأ النّظام الذي ضيّعها، مع أنّ معيلها كامل كان موظفًا مخلصًا خدم الأمّة وأعطاها من قوّته وجهده الكثير ومن حياته ثلاثين عاما[1].

إنّ التفاني في خدمة المجتمع واجب على الجميع، ولكن الملّاك الحقيقيّين للبلاد هم الإقطاعيّون الذين يعتبرون ذلك التّفاني في خدمة الآخرين عبودية، ولا بدّ أن يبقى المستعبدون تحت سيطرة الأقوياء وأصحاب الثّروة.

والإقطاعي يعتبر الذلّ والفقر من خصائص شخصيّة الفئات الفاقدة للمال، ولا يمكنها التخلّص من هذه المميّزات، وإن حدث فذلك يعدّ خرقًا للقانون وكفرًا بسنن الكون.

فكامل أفندي في رواية «بداية ونهاية» يعامَل كعبد في حياته، ويُستغلّ ويمتهن، وبعد وفاته تضيع أسرته وتُحرم من حقوقها، ولكن مع ذلك كله الأمل باق والتعلق بالمستقبل أكيد[2].

وإلى جانب الموظّف المهان، نجد العمّال يعيشون مأساتهم في ظلّ الرّأسمالية الظّالمة، والتي لا تقبل ولا تغفر لهم تضامنهم للاستقلال عنها.

إنّ ماسحي الأحذية في «وردة الصّباح»[3] يمثّلون طبقة مستغلّة تتمرّد على الاستغلال وتسعى إلى الاستقلال، مصارِعةً الطّبقة الثّريّة، وطامحة إلى حياة تنعم فيها بالأمان والكرامة، ولكن سرعان ما يتدخّل الأسياد ويُرجعون العمّال إلى الخدمة بالقوّة والقمع ليظلّوا خاضعين طيّعين[4].

---

(1) محمد يوسف نجم، فن القصة، دار الثقافة، بيروت، ص 49.

(2) أحمد محمد عطية، مع نجيب محفوظ، دار الجيل، بيروت، ط2، 1983، ص 124.

(3) رواية للروائي السوري عادل أبو شنب.

(4) محي الدين صبحي، أبطال في الصّيرورة (دراسات في الرّواية العربيّة والحرّية) دار الطليعة، =

وهكذا تكشف الرّواية عن نوع العلاقات التي تربط بين من يملكون ومن لا يملكون، ويدخل الروائي في هذا العالم متتبّعا نضال العمّال الذين يطمحون إلى تغيير واقعهم المزري ويسعون بإصرار إلى التخلّص منه إلى الأبد.

كلّ هؤلاء وفي مقدّمتهم الطبقة المثقّفة سيقودون لا محالة صراعًا اجتماعيا، رافضين الذّلّ والضّياع، مزلزلين الأرض تحت أقدام المتسلّطين الّذين لا يريدون لفئات الشّعب إلّا العبوديّة والحرمان، والمواجهة التي سيشارك فيها من يؤمن بالعلم وبالشّعب و ستحوّل المجتمع من مجتمع عبيد إلى مجتمع أحرار يعيشون في أمن وسلام.

إنّ الصّراع الاجتماعي في روايات نجيب الكيلاني صراع ناتج عن رغبة قويّة لديه للكشف عن حقيقة الواقع اليومي للمجتمع المصري خاصّة والمجتمع العربي عامّة.

فقد صوّر لنا معاناة الفلاّح المصري في ظلّ الباشاوات مركّزًا على تعلّق الفلاّحين بأراضيهم على الرّغم من كلّ العراقيل التي يخلقها الإقطاعيّون سواء لكسب الرّبح الوفير أو تمتّعًا باستعباد الفلاّح وإذلاله.

فالتّوقيع على بياض عملية ووسيلة سهلة ومربحة، إذا كان الموقّع أمّيا لا يدرك ولا يعرف خطورة ما أقدم عليه، ولكنّه مجبر لأنّه في حاجة ماسّة إلى أرض يزرعها ليعيل أسرته.

ويتحيّن الإقطاعي عبد الودود ويتصيّد الفرص حتّى «... يستطيع في أيّ وقت من الأوقات أن يقرّر إيجار الفدّان حسبما يشاء... وفقراء الفلاّحين مضطرّون دائما للرّضوخ لاشتراطاته القاسية... ومن يتخلّف منهم عن التّوقيع فعشرات غيره على استعداد لقبول اشتراطات الحاج الجائرة...»[1].

= بيروت ط 1 ديسمبر 1980، ص 149-163.

(1) نجيب الكيلاني، حمامة سلام، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1984، ص 06.

هكذا يتعامل الإقطاعيّ مع الفلاّحين، فلا رحمة ولا شفقة، ولو حدث وجاءت الظّروف الطبيعيّة في غير صالحهم، فلا بدّ عليهم أن يدفعوا الإيجار كاملا.

وكثيرا ما تعرّض محصول الأراضي للضّياع بسبب الكوارث الطبيعيّة، ولكن ذلك لا يهمّ عبد الودود فهو ليس «المسئول عن ذلك...»[1] وهذه المرّة أيضا طالب الفلاحين بحقّه دون مراعاة لظروفهم.

فينتاب الخوف والقلق الفلاّحين؛ لأنّ مصيرهم ومصير من يعيلون بين أيدي طاغية لا يرحم، ومجنون - بالنسبة إليه - من يظنّ أنّه سيتنازل عن قيمة الإيجار.

ولا يمكن لإقطاعي أن يتنازل أو يستمع للفلاّح لأنّ ذلك يحطّ من قيمته ويمسّ كرامته، وما دام الفلاّح في نظر عبد الودود قد خُلق من أجل العناء والشّقاء فإنّ مالك الأرض هو الذي يقيّم جهده ويعطيه ما يسدّ الرّمق فقط، وإن حصل واستفاد الفلاّح من مدخول يزيد قليلًا عن المقدار المحدّد فذلك سيكون بمثابة تهديد لمركز الإقطاعيّ وخطرًا على مستقبله.

فالعبودية أمر موروث في عرف الإقطاعيّ لا يمكن تغييره، فمن حقّه ان يكون سيّدا آمرًا، ومن واجب الفلاّح أن يخدم سيّده ولا يفكّر في شيء آخر سوى الفوز برضاه.

ومما تقدّم تتضح نوعية العلاقة التي تربط الإقطاعي بالفلاّح، إنّها علاقة مُسْتَغِلٍّ بمُسْتَغَلّ، وقويّ بضعيف، ولا يمكن أن يكون بينهما سلام وتعاون، بل الصّراع مرتقب وإن طال صبر الضَّعيف والفقير.

---

(1) المصدر السّابق، ص 13.

ثانيًا: الرفض والمواجهة

إنّ هجوم جلال الدين الطّالب الأزهري على الذين لا يبرّون بالفقراء واستنكاره للظّلم الواقع عليهم لدليل واضح على الباطل المتجذّر في القرية[1].

ويبدو لنا أنّ ثورة هذا الشّاب على الباطل من فوق منبر المسجد كانت تنبيها لمجتمع الفلاحين الأمّيين الذين يعتقدون أنّ بؤسهم قضاء وقدر لا يمكن تغييره، فصرخته تلك بينت لهم أن ما يرزحون تحت نيره من ظلمٍ باطل، ولا بدّ من الوقوف في وجهه ورفضه.

وحين يطالب جلال الدّين بمساعدة الفقير، والرّفق بالفلاّح، يعتبر عبد الودود «... هذا الكلام سبًّا علنيا وتشنيعًا رخيصًا يمس كرامته ويحط من كبريائه...»[2].

ونتيجة لتلك الصّرخة النّابعة من نفسٍ آمنت بوجوب رجوع الحقّ إلى أهله، يخرج عبد الودود من بين الصّفوف في المسجد متوجّهًا إلى الإمام ثائرًا، وفي الوقت نفسه كاشفًا حقيقة العلاقة التي تربطه بالفلاّحين، حين يقول: «... انزل يا ابن الكلب... أنت تسب أسيادك...»[3].

فالكلب فلاّح ضعيف يخدم سيّده الإقطاعي، فكيف يسبّه ويشهّر به وهو الذي يطعمه، ولولا أراضيه لهلك الجميع.

فالرّزق بالنّسبة لعبد الودود مرتبط به وبأراضيه، وإذا ما حُرم الفلاّحين من زراعتها فذلك يعني ضياعهم ونهايتهم.

وحين يدعو جلال الدّين ابن الفلاّح إلى العدالة الاجتماعية ويطالب بحقّ الضّعيف والفقير، ويتمنى رفع الظّلم عن الجميع فذلك كلّه في نظر عبد الودود شتيمة

---

(1) المصدر السابق، ص 19-20.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ص 20.

بل جريمة كبرى لأنها تحريض على التمرّد.

وفعلًا، كان تخوّف عبد الودود في محلّه، فبعد الخطبة التي ألقاها الغمام شعر الفلاحون بالدّماء الحارّة تسري في شرايينهم، وكأنّ تلك الكلمات حركت في أنفسهم أشياء كانت راكدة يلفّها الجليد، وكانت المفاجأة كبيرة حينها: «... اصطدم عبد الودود بالجدار السّميك... بالرّجال الذين سدّدوا إليه نظرات المقت والإصرار واللاّمبالاة...»[1].

إنّها المواجهة العلنية، وبداية صراع عنيف ستقوده فئة لم تستطع إعلان الحرب على الباطل والاستبداد إلاّ بعد ظهور شابّ تعلّم وآمن بوجوب استئصال جذور الشرّ وإرجاع الحقّ إلى أصحابه.

وسرعان ما أدرك الفلاّحون أنّه بالوحدة والتعاون يمكنهم الخروج ممّا هم فيه من عيش بئيس وهمّ مستديم، فهم الأغلبية وقد «... انسحب بضعة نفر لا يزيدون على العشرين عددًا، وبدا المسجد وكأنّه لم ينقص أحدا، ما زال مكتظًا بالرّجال...»[2].

فالرّجال هم الذين وقفوا في وجه الأقلّية التي لا يهمّها سوى مصالحها، وأمّا الأغلبيّة من فئات الشّعب فهي مجموعة من «الكلاب» تعيش على فتات موائد الأسياد «... يا أوباش أنتم يا من تزرعون أرضي وتعيشون على إحساناتي؟ لا أصدّق عيني... صحيح... اتّق شرّ من أحسنت إليه...»[3].

لقد كان الموقف رهيبا هزّ أعصاب عبد الودود وكاد يهدّ كيانه، وكان كلّ ذلك نتيجة اعتقاده الرّاسخ بأنّ ما يقدّمه للفلاّحين من مال هو إحسان منه فقط، وليس أجرًا على عملهم في أراضيه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) المصدر السّابق، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

وحين اختار الكيلاني ذاك الشّاب الإمام ليمرّر عبر صوته دعوته إلى العدالة الاجتماعية، كان ذلك من المسجد الذي يمثل الدعوة التي «... لا تحابي الأغنياء على حساب الفقراء، ولا تمالئ الفقراء لضرب الأغنياء، ولا تضع بذور حرب شعواء بين الجانبين ولا تنمّي مشاعر الحقد والصّراع الدّامي بينهما، فالأغنياء والفقراء إخوة في الله...»[1].

ويرتكز جلال الدّين على القيم الإسلامية وهو يدعو إلى وجوب عودة الحقّ إلى أصحابه، منبّها إلى أنّ الظّلم المتزايد يؤدّي بالمجتمع كلّه غنيّه وفقيره إلى الهلاك، فأخذ «... يهاجم الذين لا يبرّون بالفقراء، وينعي على الأخلاق الفاسدة، وعلى الظّلم الذي ملأ السّماء والأرض...»[2]، والعدل بالنّسبة إلى جلال الدّين لن يتحقّق إلاّ بالرّجوع إلى الله وإلى تحكيم مشرعه.

ويرى الكيلاني أنّ العلاج للأحقاد الطبقية هو نظام الأخوّة، فهو علاج حاسم وفعليّ وعادل، إذ يقرّب بين الطبقات ولا يلغيها، لأنّها حقيقة لا ينكرها أحد، فالتفاوت من طبيعة الحياة[3].

ويبدو أن دعوة جلال الدّين الموجّهة إلى عبد الودود من أجل التباحث مع الفلاّحين حول مشاكلهم لم تلق رفض عبد الودود لها فحسب بل لقد استعان هذا الأخير بالحكومة التي سارعت إلى تلبية طلبه، فحجزت الفلاّحين في المركز وأذاقهم أمرّ العذاب بالسّياط. [4].

---

(1) نجيب الكيلاني، أعداء الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1987، ص 79.

(2) نجيب الكيلاني، حمامة سلام، ص 19.

(3) نجيب الكيلاني، الإسلامية والقوى المضادّة، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1987، ص83-84.

(4) نجيب الكيلاني، حمامة سلام، ص 26.

وكل ذلك لم يشف غليل الإقطاعي؛ لأنّ وقوف الفلاّحين جميعا وفي صفّ واحد في وجهه إهانة لا يمحوها السّجن والعذاب، بل أقبل على الانتقام منهم بطريقة أبشع حينما «... استخرج العقود الموقّعة على بياض... وأخذ يضع فيها ما يشاء من المبالغ كقيمة للإيجار، والقانون في صفّه...»[1].

فكسرُ أعناق الفلاّحين وتمريغ أنوفهم في التّراب سياسة مثلى ينتهجها الإقطاعيّ، لأنّها في نظره هي الأصلح لقهر الفلاّح وبدونها لا يمكنه أن يستقيم، ولا بدّ أن يسير في هذا الطّريق وبنفس الأسلوب ابنه الرّبيع، «امشي في طريقك مرفوع الرّأس واضرب بالحذاء رأس من تُسَوِّلُ له نفسه أن ينبس بكلمة، أنت ربيع ابن الحاج عبد الودود رضوان... هل نسيت نفسك وأصلك...»[2].

فالجاه متوارث أبًا عن جدّ، وسياسة الاستعباد والإذلال لا بدّ أن تستمرّ ولا يمكن أن يحيد عنها الإقطاعي وأبناؤه، وإلاّ اختلّت الموازين وفسدت الحياة، فالفلاّح تافه وكثيرًا ما يعقر اليد التي تتقدّم إليه بالعون والإحسان، إضافة إلى أنّه لا يجب أن يناقش أو يحاور، وهل يناقش العبدُ سيّده؟، تلك هي فلسفة عبد الودود في الحياة، ولذلك نجده يعتبر ما دعا إليه الدّين من رحمة وأخوّة، وبرّ الفقراء بطرًا بالنّعم التي يغدقها الإقطاعي على الفلاّحين.

أليست الأشياء التي يدعو إليها جلال الدّين غريبة عن المجتمع لم يتعوّد عليها، فقد تؤدّي إلى الفوضى، وفوق كلّ ذلك كلامه «... يهدّد أمن البلد»[3]، ولا بدّ عن معاقبته لأنّه دعا إلى التمرّد على الإقطاع، ومن خرج عن القانون ورفض النّظام لا يمكن مساحته.

---

(1) المصدر السّابق، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

(3) المصدر السّابق، ص 31.

وبعدما ألقي القبض على جلال الدّين رفض الفلاّحون دفع الإيجار، وفضّلوا السّجن على ما يطلبه منهم عبد الودود، وازداد تعنّت هذا الأخير رافعًا الأمر إلى القضاء ما دام متأكّدا بأنّه في صفّه، وكانت النّتيجة واضحة حيث طرد الفلاّحون من الأراضي، وذلك لأنّ مالكها له الحقّ في أن يفعل بها ما يشاء[1].

وتأزّمت الوضعية أكثر فأكثر، حينما هدّدت أرزاق عيال الفلاّحين، ومن ثمّ أصبحت المصالحة ملحّة وضرورية، فحاولوا مع عبد الودود مِرَارًا ولكنه رفض التخفيف من غلوائه، فقد ملأ الحقد نفسه و«... ازداد إصرارًا على موقفه الصّلب... لم تعد تحرّكه إلاّ نوازع الانتقام والثّأر لكبريائه الجريحة... كانت هذه أوّل مرّة يهزم فيها بحقّ، ويشعر أنّه عاجز... برغم ماله، وأرضه...»[2].

إنّ عبد الودود لا يريد أن يكون له أنداد، فحبّ التّسلّط والسّيطرة من أبرز مميّزات شخصيّته، والرّغبة في امتلاك كلّ شيء لا تفارقه، فالأراضي والفلاّحون وأبناؤهم، كلّهم مسجّلون في عقود ملكية عبد الودود، ومن حاول شقّ عصا الطاعة سيصيب الإقطاعيّ في كرامته وفي كبريائه، ولن ينال غير العذاب والقهر.

فالجماعة التي أعلنت الرّفض، والمتمرّدون الذين دوّت أصواتهم، جعلوا عبد الودود يشعر بأنّ خطرا حقيقيًّا يحدّق به، ولكي ينقذ نفسه ومملكته لا بدّ له من الثّأر والانتقام من الجميع دون استثناء «كلّهم... كلّهم آثمون مجرمون... سفلة...»[3].

وهكذا يتّضح، أنّ ما يهمّ هذا الإقطاعيّ هو الانتقام، فقد أعمى الحقد بصيرته لدرجة أنّه أصبح لا يقدر على التفكير في المسألة برويّة، وبدا أنّه لا يريد لها حلاًّ وسطًا لأنّه يعدّ ذلك انتقاصًا من شأنه ومرتبته.

---

(1) المصدر نفسه، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

(3) المصدر السّابق، ص 72.

فغروره وحبّه لنفسه، وخضوعه لغرائزه، جعله يسبّب الآلام لأقرب النّاس إليه، لابن ربيع، حيث استولى على محبوبته، وهذا «... لا يمكن أن يصدر إلاّ عن رجل أنانيّ جشع... تلك أخلاقه منذ زمن بعيد... إنّه يعبد نفسه وهواه، ولا يقدّس إلاّ أطماعه...»[1].

كان هذا نموذجًا من النماذج الإقطاعية التي استنزفت قوى الفلاحين بسبب رغباتهم التي لا يمكن السيطرة عليها وكبح جماحها، فالهمّ الوحيد لديهم هو امتلاك كل شيء.

أمّا النموذج الثاني فهو عثمان باشا الذي استحوذ على الكثير ما عدا شيءٍ واحد: يعترف بأنه فشل في امتلاكه، وذلك الشيء مستقر في أماكن سحيقة لدى الفلاّحين، وقد حيّره أمره وصعب عليه إمساكه بين أصابعه، فوقف عاجزا مقرًّا بذلك. لأن «... مشاعر البغض والحب التي تستقر في ضمائرهم وأرواحهم هذه لا أستطيع أن أصل إليها، ولا يمكن تغييرها...»[2].

فلا يمكن لعثمان باشا أن يقبض على أشياء معنوية ليستغلها كما يشاء، وقلوب الناس لا يمكن أن تميل إلى إنسان ما إلاّ إذا قدّم لهم الأدلة الملموسة على أنّه جدير بحبّهم ورضاهم عنه، وكيف يمكن لهذا الإقطاعيّ المستبدّ أن يكسب محبّة الفلاّحين وهو يعتبرهم حيوانات «... هذه الحيوانات العجفاء، قد حيرني أمرها...»[3].

إنه يطلب المستحيل حين يعتقد أن معاملته تلك تدخل الناس في صفّه، وتسهّل عليه تحقيق رغبته في امتلاك كلّ مشاعرهم ليصنعها كما يشاء.

إنّ عثمان باشا يدرك جيّدا أنّ الصّحفي ضياء الدين عاش مع الفلاّحين وأحسّ

---

(1) المصدر نفسه، ص 57.

(2) نجيب الكيلاني، رأس الشيطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 09.

(3) المصدر نفسه، ص 09.

بمشاكلهم ومآسيهم ولذلك عرف «... كيف يعزف اللّحن المؤثّر الجميل، ويُرضي قلوبهم العطشى ومعداتهم الجائعة...»[1].

فتقاسمُ ضياء الدين مرارة العيش وقساوة الحياة معهم، جعله يصبح واحدًا منهم، فلا يثقون إلّا فيه، وكيف إذن تميل قلوبهم إلى من صنع واقعهم البائس المرير، ولا يذكرهم إلا إذا اقتربت الانتخابات وأصبح في حاجة إلى أصواتهم وتزكيتهم «... ولطالما انتظر الكلمة الجميلة... نحن نبايعك نائبا عنّا...»[2].

وأصبح الحلّ بالنسبة لعثمان باشا هو قتل خصمه ضياء الدين الذي استمرّ في الدّعوة والتبشير بـ «... المساواة... العدالة... الحرّية الخبز للجميع...»[3]، غير مبال بخطورة ما يدعو إليه، إذ باتت هذه الأمور التي جدّت في القرية تسبّب للإقطاعي القلق على مركزه، ولم تعد في نظره سوى مثيرات للإضراب والفوضى في المنطقة وتهديدًا لأمنها، ولكنّ الواقع كان غير ذلك، لأنّ حياة الفلاّح لم تعرف أمنًا ولا استقرارًا، وعثمان باشا لا يخاف إلّا على نفسه وجاهه، ولذلك عمل جاهدًا من أجل القضاء على ضياء الدّين ليعيش في سلام وتستمرّ حياته على نفس الوتيرة دون تغيير.

وحبّ الفلاّحين لضياء الدّين الذي يمثّل بالنّسبة إليهم المستقبل والأمان، هو الذي دفع العمّ محروس –ناظر عِزْبة عثمان باشا- إلى الإسراع إليه وتحذيره مما يُدبّر له من مكائد، «حرام أن تموت... إنهم ينوون إراقة دمك... وأنت طار ابن طاهر، وتقول كلمة الحق، وهذا عيبك الوحيد الذي يُدينك...»[4].

فكانت هذه الكلمات التي نطق بها محروس سببًا في إصرار ضياء الدين على

(1) المصدر السّابق، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 09.

(3) المصدر نفسه، ص 12.

(4) المصدر السابق، ص 17.

الاستمرار في دعوته، وازدادت ثقته في أولئك الفقراء الذين طالت عبوديتهم، وتأكد له شيء آخر أهم، وهو أنهم جاهزون وقادرون على ركل الباشا من أجله هو، الإنسان الأعزل الفقير، إنهم «... يتشبّثون بأذيال ثوبه، ويطلبون منه أن يبقى بينهم أطول مدّة ممكنة ليرفّه عن نفوسهم المتعبة، ويمدّ لهم في حبال الأمل، ويبشّرهم بحياة طيّبة...»[1].

ويبدو لنا أنّ تصرّف محروس إزاء ضياء الدّين حين نبّه إلى الخطر كان طبيعيا، فمحروس لا يريد أن يحافظ على شخص ضياء الدّين بقدر ما يرغب في حماية الأمل الممثّل في شخصه والذي يراد اغتياله في المهد.

ومن هنا أصبح لدى ضياء الدّين إيمان كبير بقدرة الفلاّحين على بناء حياة كريمة، وعلى انتزاع حقوقهم من أفواه الذئاب وإن كانوا جبارين غلاظ الأكباد، فالحق «... يؤخذ بعنف إذا لم يُعطَ في هوادة ورضا، وهذا الجيش من الفلاّحين يستطيع أن يبني لنفسه حياة رغدة... كريمة... بالرّغم من قسوة عثمان باشا وجبروته...»[2].

فهذه الثّقة في المناصرين للحقّ، وهذا الإيمان بالمستقبل والتفاؤل المنبعث من أرضية المآسي والمعاناة، جعل ضياء الدّين يحبّب للجميع الصّبر على مشاق وآلام المواجهة والصّراع، ويؤكّد لهم قرب انبلاج الصّبح وتحقيق الأهداف المنشودة.

إنّ الخصم عنيف، والإقطاعيّ لا يرحم، فللباشا أعوان لا يشفقون ومنهم من يعتقد أنّه والباشا كيان واحد، فيعُدُّ نفسه ذراعه وعصاه، ولا يقبل من الفلاّحين إلاّ تنفيذ الأوامر، وحتّى الشّكوى –التي هي من حق كلّ إنسان– مرفوضة لأنّها قلّة أدب وخروج عن الطّاعة والنّظام، ولا بدّ لمن تصدر عنه أيّة شكوى أن يحطّم

(1) المصدر نفسه، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

سلطان- الناظر الجديد لمزرعة عثمان باشا- رأسه ويقطع رزقه[1].

ولكن بعد صبر طويل على الذلّ والهوان، تشتعل القرية وتقع الواقعة، فيسقط الكثيرون، ويقتل «... الشيطان الذي أحال جنّة الرّيف إلى جحيم...»[2].

وكان سقوط سلطان إيذانا باقتراب سقوط الباشا عثمان -رأس الشيطان- الذي يكتشف خيانة زوجته، ثم يقال من الوزارة بعد مظاهرات شعبية عارمة هزّت مركزه، وعند سماعه الخبر «... شعر بأنّ لسانه يتحرّك بصعوبة، والكلمات تخرج من فمه ببطء،... ونصفه الأيسر بارد عديم الحساسية لا يستطيع الحراك...»[3].

تلك هي نهاية الإقطاعي عثمان، الذي لم يسلَم الناس من شره وظلمه، وفي المقابل حقق الفلاحون النصر عليه وعلى أعوانه بسبب إصرارهم وإيمانهم بالمستقبل.

وإذا كان هناك فلّاحون قد عانوا من جبروت الإقطاع، فإننا نجد آخرين قد وقعوا في شَرَكٍ آخر، إذ أرغموا على دفع فاتورة الحرب العالمية الثانية وكأنهم معنيون بها، هذه الحرب التي شارك فيها الاستعمار الإنجليزي مرتكزًا على اقتصاد مصر.

فإن الحرب والإنجليز في مرحلة من المراحل كانا «... سبب البلاء وعلّة الفقر والجوع، والضّائقات المالية التي يرزح النّاس تحت وقعها...»[4]، حيث تضاعفت المعاناة واشتدّت؛ لأنّ الموارد تناقصت، والأمراض تكاثرت، وصعبَ الحصول على ما يسدّ الرّمق.

وما لاحظه سليمان -ابن الفلاّح عبد الدّايم- في البيت من غياب أشياء كثيرة، ليدلّ على الظروف القاسية التي تمرّ بها أسر الفلاّحين، فـ «... الشّاي الذي لم يكن

---

(1) المصدر نفسه، ص 169.

(2) المصدر نفسه، ص 184.

(3) المصدر السابق، ص 267.

(4) نجيب الكيلاني، الطريق الطويل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1988، ص 17.

ينساه (أبوه) بين لحظة وأخرى أصبح لا يناله إلّا كلّ بضعة أيام... [1]»

وقد تسبّبت الحرب في ظهور طبقة جديدة من الأثرياء المستغلّين، وهم أثرياء الحرب الذين عُرفوا بجشعهم وحبّهم الصعود على جثث الآخرين، فهم يستغلون حاجة الفقراء فيحاصرونهم بالدّيون ليضغطوا بها عليهم في الوقت المناسب، ويُملون شروطهم محققين أرباحا خيالية.

إنّ مرسي المرابي «... يعلم أنّ الحرب كانت خيرًا وبركة عليه، فقد هيّأت له السّوق السّوداء وعلّمته أفضل وسائل الاحتكار، وعرّفته كيف يصل إلى ذوي السّلطان ممن يشرفون على توزيع التّموين في البلاد فيرشيهم ويهاديهم ويبني ثروة على الخداع والسّحت وعلى أشلاء الضحايا...»[2].

وهكذا يتضح أن مستقبل التّجار المحتكرين مرهون ببقاء الاستعمار وباستمرار الحرب، وهم لذلك لا يمكن أن يتمنّوا خروج المستعمر، وإن فعلوا ذلك فإنّما لمخادعة بني جلدتهم ولإخفاء جشعهم، فليس «... من المعقول أن يتمنى مرسى –صادقا– خراب بيوت الإنجليز؛ لأنّ في ذلك خرابًا لبيته، وانقطاعًا لمكاسبه وموارده...»[3].

ومما لا شك فيه، أنّ ضحايا مرسي كثيرون، وعبد الدّايم واحد منهم، إذ وقع في شرك الدّيون وتراكمت عليه، فأصبح في قبضة مرسي وتحت إمرته، فلا يقدر سوى على الشّكوى إلى ربّه فيناجيه قائلا: «يا ربّ سدّد ديوني... يا ربّ لا تذلّني لأحد... افرجها يا رب يا كريم...»[4].

فالإيمان الذي يملأ قلب عبد الدايم دفعه إلى اللّجوء إلى ربّه طالبًا العون والسّتر

---

(1) المصدر السابق، ص 54-55.

(2) المصدر نفسه، ص 61-62.

(3) المصدر نفسه، ص 62.

(4) المصدر السابق، ص 54.

لأنّ جشع أثرياء الحرب أصبح قاتلاً.

إنّ مرسي لا همّ له سوى اصطياد الفرص للإجهاز على ذوي الحاجة، فهو لا يبالي إن حرم أسرة من مصدر رزقها الوحيد وعرّضها للضّياع والتشرّد، فسرعان ما يكشّر عن أنيابه بعد وقوع ضحاياه في المصيدة، وذلك ما فعله حينما توجّه إلى بيت عبد الدّايم وقد مالت نفسه ليحرم تلك الأسرة من الجاموسة التي تمثّل مصدر الرّزق الوحيد لها.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الطمع أصبح من مستلزمات حياة مرسي، فهو يكشف لعبد الدّايم عن نيّته في الاستحواذ على الجاموسة ببرودة دم «... أعتقد أنّ بيع الجاموسة قد يساعدك كثيراً...»[1].

فلا بدّ من الصّبر؛ لأنّ الموقف حرج، والقانون في جانب المرابي، والظّروف غير مواتية لتحطيم رأس مرسي والقضاء على جشعه، ولذلك يجب على عبد الدّايم أن يكظم غيظه حتّى تمرّ العاصفة لعلّ الله يتداركه بعنايته، وعلى الرّغم من كلّ ذلك بقي عبد الدّايم محافظًا على كرامته وهو يصارع الجوع والفقر، لأنّ حياة الفلاّح وأيّامه تكوّن «... مزيجًا من الكفاح والصّبر والأمل...»[2].

وإذا كان الفلاّح لا يرضى بديلًا لكرامته وشرفه، فإنّه قد علّم أبناءه تحمّل الجوع والفقر حفاظا على الشّرف، فهذا سعيد -صديق سليمان- يرفض مشاركته في طعامه مدّعيًا أنّه شعبان، وكان بالنّسبة لسليمان «... أمر سعيد غريب حقّا، يستطيع أن يكبح جماح معدته لهذا الحدّ، ويسيطر على شهوة الطّعام التي تحتدم في أعصابه... يا لك من عزيز مترفّع يا سعيد... يا لك من كبير شريف يا سعيد...»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 62

(2) المصدر السّابق، ص 67.

(3) المصدر نفسه، ص 36-37.

هكذا تكون مواجهة الضّعيف ومصارعته للفقر وللمتسبّبين في حرمانه من قوته اليومي، بالصّبر وبالتّصدّي لهم بكرامة وشرف.

ويبدو أنّ تصوير الكيلاني لمعاناة الفلاّحين والفقراء كان يهدف من ورائه إلى الدّعوة للتمرّد على أسباب تلك المعاناة وذلك العذاب.

فتعاطفه مع الضّعفاء ينبع من إيمانه القويّ بحتميّة انتصار الحقّ على الباطل والخير والشّر، وما يدعم ذلك هو تصوّره الإسلامي الذي يدعو إلى التفاؤل، فالمستقبل لدعاة الحبّ والسّلام مهما طال الطريق وازدادت الآلام.

وما دامت رؤية الكيلاني الكونية تقول ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾[1]، فإنّ أدبه بعيد عن اليأس والتشاؤم وقريب من الأمل والحياة.

ويتجسّد الأمل في شخصية سكينة – حمامة سلام – تلك الشّخصية التي يحمل اسمها دلالات السكينة والأمان والطمأنينة، فتنتقل من بين الفقراء لتدخل بيوت الأغنياء متطلعة إلى المستقبل، إلى السّلام، ومحاولة التقريب بين الطرفين المتصارعين والتقليل من حدّة الصراع القائم بينهما، وكان ذلك في رحلة سلام كلّفتها ضياع حبّها الأوّل لربيع حين سلّمت نفسَها لشيخ ثريّ يدعى عبد الودود.

ولكنّ الأهمّ هو انتصارها في النّهاية، وتحقيقها الهدف المنشود حينما تمكنت من إيجاد مفتاح لقلب ذلك الإقطاعي الحاقد، والذي همس لها قائلا: «هذا حقّ... لم أذق طعم الحبّ الحقيقي إلاّ يوم أن رأيتك... عند ذاك أيقنت أنّ الحبّ الحقيقي شيء كبير... فوق الكبرياء... فوق كلّ شيء... يا حمامة السّلام...»[2].

وكانت نتيجة التضحية هي الوصول إلى السّلام، وإلى الانطلاق في بناء مستقبل زاهر، وتأكّد ذلك أكثر حين اعترف عبد الودود في النّهاية أنّه ظلم عرفان – أحد

(1) سورة يوسف، الآية 87.

(2) نجيب الكيلاني، حمامة سلام، ص 110.

الفلاّحين – الذي وقف له النّد بالنّد، وواجهه في حادثة المسجد، فتمتم في ألم «رحم الله عرفان المسكين... لقد ظلمته...»[1].

فهذا الاعتراف بالخطأ الذي ارتكبه عبد الودود في حقّ عرفان دليلٌ على عودته إلى رشده وإحساسه بذنبه، فانهار الجدار الذي كان يحول بينه وبين الفلاّحين، فإحساسه بالآخرين سيسهّل عمليّة التقارب ومن ثمّ التعاون على بناء المستقبل.

ويقابل اعتراف عبد الودود إصرار عثمان باشا على عدم المبالاة بمشاكل الفلاّحين وبآلامهم، ولذلك يسقط، ويضيع الجاه والسّلطان، وتتدهور الصّحة بعد إقالته من الوزارة، فيلتفت حوله «... عاجزًا مقهورًا ضائعًا والدّموع في عينيه...»[2]، وينتهي كلّ شيء ويصبح المستقبل بين أيدي ضحاياه ولهم وحدهم.

وهكذا نصل إلى أنّ الكيلاني يسير برواياته «... حتى ينهيها على وجه يتحقق فيه ما أراده أولئك المظلومون، فيعود الحقّ إلى نصابه وكأنّها هي النّهاية الطّبيعية في كلّ صراع بين الحقّ والباطل...»[3].

وما يثبت لنا رفض نجيب الكيلاني وإدانته لكلّ أنواع القمع والاستبداد والاستغلال، ودعوته إلى التضامن والتكافل، هو انتصار شخصياته المظلومة في صراعها الاجتماعي، وعودة الحقّ إلى أصحابه بحيث يعمّ الحبّ والأمن والسّلام.

وتصوير الكيلاني لمجتمعه البائس لا يعني أنه يريده أن يبقى كما هو، بل الأصحّ أنّه ملتزم بواقع مجتمعه كما يجب أن يكون عليه، وذلك لأنّه يرى نفسه أديبًا ومواطنًا «... يعايش واقعه، ويحمل هموم مجتمعه فتؤرّق نومه وتهزّ وجدانه، وتحرّك

(1) المصدر نفسه، ص 111.

(2) نجيب الكيلاني، رأس الشيطان، ص 267.

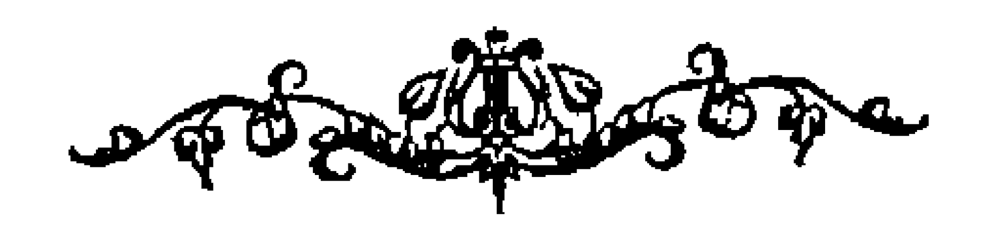
(3) عبد الله بن صالح العريني، الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، ص 70.

فكره...»[1]، وما دعوته إلى التغيير سوى واجب من واجباته التي يراد من خلالها التخلص من جميع مظاهر العبودية.

ويتميز الصراع الاجتماعي في روايات الكيلاني بأنّه صراع ناتج عن فقدان العدالة الاجتماعية، وضياع الحقوق بسبب طغيان الإقطاع والأثرياء وعدم مراعاتهم لحقوق الفقير والأجير، وذلك كلّه يُرجعه الكيلاني إلى عدم تطبيق شرع الله في الأرض، وقد لمسنا ذلك من خلال خطبة الإمام جلال الدّين في المسجد.

ويختلف الصراع الاجتماعي عند الكيلاني عن الصراع الطبقي عند الواقعيّين الاشتراكيين الذين صوّروا الطبقة الكادحة وهي تعمل على إزالة وسحق الطّبقة الثريّة والمتسلّطة، إذ الصّراع عند الكيلاني يمكنه أن ينتهي ويتوقّف إذا حدث التصالح بين الطبقات، فلا حقد ولا أنانيّة، ولا مكان للتصفية الدموية إلا إذا أُرغم الإنسان على ذلك دفاعًا عن النّفس.

والملاحَظ أنّ دعوة الكيلاني إلى العدالة الاجتماعية مستمدّة من الإسلام الذي يدعو إلى التسامح والأخوّة والتعاون بين الطّبقات، هذه الطبقات التي لا يمكن إلغاؤها لأنّها حقيقة لا ينكرها أحد، فالتفاوت من طبيعة الحياة ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ﴾[2].



(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 104.

(2) سورة الزخرف، الآية: 32.

المبحث الرابع

السلطة والمعارضة

أولاً: المثقف والسلطة:

لقد سجّل الرّوائيون العرب صراع الفرد مع السّلطة، في أعمال عديدة كاشفين حقيقة العلاقة التي تربط الفئة المثقّفة بالفئة الحاكمة، والتي في أغلب الأحيان لا تسمح للفرد بالوجود إلاّ إذا قبل أن يكون جزءًا منها أو أداةً من أدواتها.

ومن الرّوايات التي كشفت عن هذا الصراع القائم بين الفرد والسلطة، رواية «الوشم»[1] لعبد الرّحمن مجيد الرّبيعي التي تحوّل النظام فيها «... إلى سلطة تستأثر بأسباب القوّة وتعتبر كلّ ما تأتيه بفضل هذه القوّة حقّا مطلقا، والحقّ المطلق لا جدال فيه...»[2].

ومن خلال ما جاء في الرّواية، يتضح لنا أنّ همّ تلك السّلطة الوحيد هو أن يتواصل الاستقرار، ولن تتردّد في وأد أيّة نيّة أو رغبة في التغيير.

ويثور كريم النّاصري –بطل رواية الوشم –ضدّ السّلطة رافضًا وضعًا متعفّنا وداعيًا إلى تغييره بوضعٍ جديد وطامحًا إلى تحقيق الأمن والاستقرار، ولكن محاولته تلك سرعان ما تتعرّض للفشل.

إنّ المواجهة بين طرفين يحاول كلّ منها إثبات وجوده تكشف لنا طبائع البشريّة على حقيقتها من خلال ذلك الصّراع الضّاري الذي يصول ويجول فيه الجلاّد (الطّرف

---

(1) «الوشم» للرّوائي العراقي عبد الرّحمن مجيد الربيعي.

(2) عبد الصّمد زايد، مفهوم الزمن ودلالته في الرّواية العربية المعاصرة، الدّار العربية للكتاب، ليبيا 1988، ص 269.

الأقوى) منتقما من المعارض (الطرف الأضعف) بأبشع أنواع الانتقام.

فصراع سعيد مهران – بطل رواية اللّص والكلاب – مواجهة للسّلطة التي أقرّتها ثورة 1952م بمصر، لأنّه رأى فيها خيانة المبادئ وإجحافًا بحقوق الملايين، ولذلك وجبت مواجهتها وكشف الغطاء عن فضائحها[1].

وبعد خروج سعيد مهران من السّجن أعلن الحرب على من خدعوه وتناسوا مبادئ الثورة واهتمّوا بمصالحهم الخاصة، إذ لا بد من مصارعتهم ليستطيع فكّ الحصار عن نفسه.

فإذا كان السخط لدى الثوريّ لا بدّ أن يقود إلى العمل المنظم، فسخط سعيد مهران هو سخط ناقم متهوّر وذلك ما دفع به إلى هاوية الانهيار والسّقوط دون أن يحقّق شيئا.

وفي «شرق المتوسّط» لعبد الرحمن منيف نجد «رجب»[2] يتعرّض للاعتقال ثمّ التعذيب بسبب مواقفه السّياسية، فهو يرفض التوقيع على وثيقة التنازل عن مبادئه السياسية، وفي الوقت نفسه لا يستطيع جسده تحمّل الأشكال الوحشيّة من التعذيب في المعتقل. وفي نهاية المطاف يطمح «رجب» في السفر إلى «جنيف» ليتمكّن من تقديم مذكّرة عن العذاب الإنساني الذي يواجهه السجناء السياسيون في الوطن، «وجنيف؟ هل تستقبلني وتستمع إليّ؟ وإذا استمعت ماذا يمكنها أن تفعل؟ لا يجب أن أكون متشائما، فالعالم هنا يفهم ويستجيب، وربّما استطعت الوصول إلى نتائج لا أتوقّعها..

سيضجّ العالم كلّه عندما يستمع إلى قصص العذاب الذي لا يتوقّف في اللّيل ولا النّهار، على الشاطئ الآخر. كيف يمكن للإنسان أن ينام وأصوات الضّحايا لا تكفّ لحظة واحدة عن النّواح والأنين؟ لا يوجد هذا النوع، لا أحد هنا يستطيع أن

---

(1) مصطفى التواتي، دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنية، ص 43.

(2) رجب، بطل رواية عبد الرحمن منيف «شرق المتوسّط».

ينام. أن يأكل، أن يضحك والناس هنا يكون بصمت ويموتون...»[1].

وفي رواية عبد الكريم غلاب «دفنا الماضي»، يظهر تركيزه على الصراع السياسي في قسمها الثاني متحدثًا عن المرحلة الأخيرة من الحركة الوطنية في المغرب على عهد الحماية، وتُعَدُّ هذه الرواية رواية حقبة تعرض للمجتمع في رحلته الانتقالية[2].

فالصّراع السياسي له مكانته في الرّواية العربية، التي كشفت عن معاناة الفرد وهو يصارع نظاما يرفض أن يعطيه حقوقه المسلوبة وعلى رأسها حق التعبير بحرية، هذا الفرد الذي إذا ثار لا بدّ أن تكون ثورته منظّمة ومحكَمة ولها من يعضدها وسط الجماهير لعلّها تحقق القضاء على غربة الإنسان في مجتمعه.

ومهما كان الهدف لا يمكن أن يؤمن منصِف بضرورة التصفية الدموية في الصراع، فالإنسان له حقّ الحياة الحرّة الشريفة، وله كلّ الحقّ إذا أراد التعبير عن أشواقه وآماله وآرائه[3].

ولأنّ «... السياسة وليدة الفكر، لا يحقّ لرجل سياسة أن يستهين بالأفكار، مهما تكن غير متّفقة مع فكرة، لا يعتنقها نعم يناقشها ويعارضها نعم، ينتصر لأفكاره حتى يؤيّدها وينشرها بين النّاس نعم، ولكن الخلق الفكري يدفع به أن يحترم أفكار الآخرين ولو كانت في نظره مخطئة ما دامت صادرة عن معاناة وعن اجتهاد...»[4].

---

(1) عبد الرحمن منيف، فوق المتوسط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 04، 1981، ص 157.

(2) إدريس الناقوري الرواية المغربية (مدخل إلى مشكلاتها الفكرية والفنّية) دار النّشر المغربية، الدار البيضاء 1983، ص 30-69.

(3) نجيب الكيلاني، أعداء الإسلامية، من 72-73.

(4) عبد الكريم غلاّب، الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات، الدّار العربية للكتاب، ليبيا 1977، ص 215.

ويبدو أنّ هذا ما يجب أن تدركه الأنظمة الحاكمة لحقن دماء أبناء الوطن الواحد والذي لا زال البعض منهم يعاني من الويلات والآلام والمحن لمجرّد أنّهم اختلفوا مع السّلطة في وجهات النّظر، فاستضافتهم السّجون، واعتُبروا سوسًا ينخر في جسد المجتمع ويهدّد استقراره، ولذلك لا بدّ من القضاء عليهم.

ثانيًا: السجين السياسي:

يبدو أنّ نجيب الكيلاني قد سيطر عليه هاجس النّظام الإسلامي، حيث سيادة الشّريعة في المستقبل بالنسبة إليه حتميّة واقعية.

إنّ روايته التي تناولت واقع المجتمع المصري في عهد الملكية وبعدّ ثورة 1952م، تكشف لنا عن واقع متعفّن صنعته أنظمة مختلفة لا همّ لها سوى قهر أفراد المجتمع وخداعهم بالمشاريع الخرافية.

وحين يقول الكيلاني «... إن الأديب الإسلامي يعايش واقعه ويحمل هموم مجتمعه فتؤَرّق نومه، وتهزّ وجدانه، وتحرّك فكره، وتثير الحيوية والحرارة في قلمه... فإذا ما تحدّث استمع إليه الناس وشعروا أنه معهم، وأنّه يشاركهم العناء، وأنّه يترجم عن قلقهم وآلامهم وآمالهم...»[1]، لم يعبّر سوى عن ميزة من مميّزات أدبه وهي الالتزام بقضايا مجتمعه، وبمعاناة مواطنيه، وخاصّة المعارضين منهم للسلطة.

ويكشف لنا الكيلاني في رواياته عن نظامٍ حارب الشعبَ وحوّل البلاد إلى سجن كبير بدل أن يحارب الفقر والمرض والجهل، وأسّس أجهزة مخابرات بدل منح الحرّيات وإرساء قواعد وأسس العدالة الاجتماعية.

---

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 104.

وقد صوّر لنا الكيلاني تجربة واقعيّة عايش فيها التحقيق والمطاردة والاعتقال لأنّه رفض ممارسات السلطة التي قهرت الشعب المصري باسم الثورة، وباسم الحفاظ على مكاسب هذه الثورة التي انحرف أصحابها فغلبت عليهم المصلحة الخاصة وآمنوا بأنفسهم أكثر من إيمانهم بالشعب.

إنّ واقعية الرّوائي في أعماله التي تناولت الصّراع السياسي تُظهر لنا هول المآسي والمحن التي عصفت بأحلام وآمال الشعب المصري في تحقيق حياة سعيدة، وفي الوقت نفسه هي واقعيّة ميّزها التفاؤل والرغبة في بناء مجتمع تسوده العدالة والمساواة.

فالشعب المصري «... مسكين لا يذكر الملكَ إلاّ وذكر معه الجوخ والحرير والأكلات الدّسمة، والسيّاف الذي يفصل الرّقاب عن أجسادها...»[1].

إنها العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين القويّ والضّعيف، فالخوف والذّل للجميع، والسطوة والجاه للملك وزبانيته.

ومما زاد الملكَ طغيانا واستهتارًا بأمور البلاد والعباد هو بقاء زعماء الأحزاب «... كما هم يقبّلون الأحذية التي تركلهم، ويتمسّحون باليد التي تصفعهم ما دامت تنثر لهم الذهب، وتنعم عليهم بالسلطة الموهومة القذرة التي يعلّمون بها الشعب كيف يألف الذلّ والهوان...»[2].

فلهذا كله وجب الوقوفُ في وجه إرهاب الملك[3] وجبروته، فعقد العزم على مواجهته وبدأت الحركات السّرية تُحضّر لقلب النظام.

ويعتبر تنظيم فرحات السروجي الضابط، وبسطويسي الطالب الأزهري، وفريد طالب الحقوق، واحدًا من تلك التنظيمات التي كانت إرهاصا لثورة 1952م التي

---

(1) نجيب الكيلاني، في الظلام، ط 3، 1986، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

(3) الملك فاروق.

أسقطت النظام الملكي بمصر[1].

فقد عرفت فئات الشعب إرهابا ورّث لديها حقدًا كبيرًا على الملك، فهو «... خنزير يجب أن تزهق أنفاسه...»[2].

وهذا ما جعل الجماهير تترقب في لهفة سقوط الملك وزبانيته، وتنتظر بفارغ الصّبر الجديد عن طريق ثورة عارمة، وسرعان ما بدأت الحركات الوطنية تنادي بجلاء الإنجليز وفي الوقت نفسه بسقوط الملك.

وإذا كانت شعوب العالم الثالث محرومة من المشاركة السياسية، فلا بد إذن أن تحافظ رعية الملك على أفواهها مغلقة وعقولها مجمّدة[3].

وتصوّر لنا رواية «في الظلام» مرحلة قلقة في تاريخ مصر، وأحداثها تمتدّ زمنيّا من سنة 1947 إلى حدوث انقلاب 1952م.

وقد كانت بداية الرّفض عن طريق المنشورات التي تعلّق ويتداولها المواطنون في «... الأزهر ومسجد السيّد البدوي والجامعة والمدارس...»[4].

وكان ذلك بمثابة إعلان للحرب وبداية للمواجهة والصّراع الضّاري بين طرفين يهدف كلّ واحد منهما إلى إثبات وجوده والدّفاع عن مصالحه.

ومن أهمّ مطالب المعارضة تحقيق الجمهورية «أجل، الجمهورية، ستكون بلادنا حرّة، لا إنجليز ولا وراثة عرش... ولا تعذيب ولا خيانات... وحيث الحرّية والحبّ

---

(1) المصدر نفسه، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

(3) محمد فايز عبد أسعيد، الأسس النظرية لعلم الاجتماع السياسي، ط 1، 1983، دار الطليعة، بيروت، ص 152.

(4) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 131.

والسّلام والمساواة للجميع...»[1].

ولكن الممارسات الإنسانية للملك وأعوانه تكشف للشعب عن طول الطّريق وصعوبة الوصول إلى الهدف المنشود إلى السّلام.

ويتطوّر الأحداث تتعرّض شخصيّات الكيلاني لأزمات تبيّن الوجه الحقيقي للملك، ذلك السّاهر على أمن بلاده وسلامة شعبه، والذي تحوّل إلى وحش كاسر يُلقي بخصمه بين أنياب المنيّة إن هو سوّلت له نفسه المساس بمملكته وبسياسته.

وكانت تلك الأزمات أيضا، اختبارا للذين نادوا بالثورة ودعوا إلى قلب النظام، حيث وجدوا أنفسهم في زنزانات مظلمة، «... ظننت أننا سوف نعامل كبشر... كآدميين يحسّون ويتألّمون، قيود في أرجلنا وأعباء تثقل أرواحنا وأجسادنا، أهذه هي العدالة التي يتغنّون بها في ظلّ مولانا المعظّم ملك مصر...؟!»[2].

تلك هي مأساة الرّافضين للذّل والهوان، وما دام الحكّام لا يعترفون بشيء اسمه اختلاف في وجهات النّظر[3]، فإنّ النتيجة ستكون امتهانا لكرامة الإنسان واغتصابا للحقوق، ومن يطمح إلى مستقبل زاهر تغتصبه «... يد قاسية لا ترحم ولا تعرف العدل أو الشفقة، ولا تقدّس مشاعر الإنسان، يد الطّغيان والظّلم...»[4].

ويُعَدّ فريد من أولئك الذين حرمتهم تلك اليد من أهاليهم، فيحرم من خطيبته «نهيرة» إذ حالت السلطة بينه وبين مستقبله، وفرضت عليه أن يعيش تجربة السجن ويقاسي من العذاب والآلام.

وممّا لا شكّ فيه أن فريدا ذلك المواطن الحرّ، قد دعا إلى الثّورة وإلى الطغيان،

---

(1) المصدر نفسه، ص 136.

(2) المصدر الستبق، ص 151.

(3) نزيه أبو نضال، أدب السجون، ط 1، 1981، دار الحداثة، ص 132.

(4) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 214.

وطالب بحقوق الشعب المهضومة، ولذلك لاقى «... الجلد والضّرب والإهانة البدنية والنفسية»[1].

ويبدو لنا أنّ أتباع الملك وأذنابه لا يتوانون ولا يتهاونون في التعذيب والتنكيل بكلّ من يرفع صوته في وجه السّلطة ويقول «لا».

ولكن السلطة تجهل حقيقة ما يعتمل بداخل أولئك الذين أعلنوا رفضهم بشجاعة، إنها لا تدرك مدى إيمانهم وإصرارهم على التغيير مهما كانت الضغوط ومهما تنوع التعذيب وتفنّن الجلادون في التنكيل بالسّجناء.

فالضابط فرحات «... لم ييأس، ولن ييأس، بل يأخذ من كبوته دافعًا للوثوب، ووقودًا للانطلاق...»[2] لأنّ إرادته تصرخ رافضة الخضوع والخشوع، فالشيء الذي ملأ قلبه وقلوب شباب مصر هو الإصرار، فهم يظلون عليه مهما طالت مدّة المعاناة، فلا يأس ولا تراجع.

وما دام فرحات يعتمد على إيمانه وإصراره فـ «... ليحكموا عليه بالسجن، وليهدّدوه بالقتل، وليحرموه من المستقبل، إنّ كلّ ذلك هيّن ما دام الثمن الذي سيتقاضاه هو الحرية لشعبه، والخلاص من ذلك الملك الفاسد المجنون الذي يدوس أطهر المقدّسات ويعبث بأسمى القيم ويطأ أنبل العواطف... ؟[3]

إنّ حدّة الصّراع تظهر لنا قوة تمسّك الشّعب المصري بالمبادئ التي آمن بها وتطلّع إليها من مساواة وحرّية.

فقد رافق الإيمانُ المعارضةَ في مسيرتها وآزرها في محنها حتى حققت النّصر على الملك وأزاحته من الساحة السياسية، وانتهت رحلة العذاب والآلام، وخرج شباب

---

(1) المصدر السابق، ص 232.

(2) المصدر نفسه، ص222.

(3) المصدر السابق، ث 222.

مصر من السجون، وانطلق فريد وفرحات وبسطويسي كلٌّ إلى داره «... ومع خطواتهم المبتعدة وعواطفهم الجياشة يحسّون بشيء سحري غامض يجذبهم ويجمعهم عند نقطة واحدة، إنّها ذكريات الأيّام القاسية الرّهيبة، وقصّة القيود العاتية التي أذابتها حرارة الإصرار والإيمان...»[1].

فبدون الإصرار والإيمان لا يمكن تخطي عقبات الحياة ولا يمكن لإنسان أن يقاوم ويضحّي ويستمر، فلا بد أن يكون لديه إيمان بالمستقبل، وبدون هذا الإيمان فإنّه يسقط ويستسلم، ويفقد القدرة على التمسّك بالحياة[2].

إنّ الإيمان بالهدف النبيل يوحّد مشاعر الإخوة في النضال والكفاح، ويهوّن عليهم طغيان الجلاّدين الذين ينتشون حينما يسمعون تأوّهات السجناء، ويا لها من نشوة لا تضاهيها نشوة أخرى حين يسقط السّجين ولا يقدر على المقاومة والثّبات، فيعترف تحت ضربات السّياط، والدّماء تنزف، والرّوح تئن أنينا موجعا[3].

إنّها الصّورة القاتمة واللوحة المعتمة لهول المعركة وضراوة الصّراع السّياسي الذي نجده في روايات الكيلاني، حيث خصّص المساحة الكبرى لوصف انتقام السلطة من المعارضة بأبشع أنواع الانتقام.

ويعيش قارئ هذه الرّوايات مع السّجناء، وراء الأسوار، في ظلمات حالكة، ويحسّ وكأنّه سجين من السّجناء ويعاني الويلات وتصدر عنه الأنّات والآهات.

ويعود صدق الروائي في نقل واقع المعتقل إلى كونه ممّن عاشوا تجربة السجن وعانوا ويلات التعذيب والتنكيل، ولذلك سهّلت عليه عملية المعايشة للسجناء

---

(1) المصدر نفسه، ص 263.

(2) نزيه أبو نضال، أدب السّجون، ص 223.

(3) حلمي محمد القاعود، في الأدب الإسلامي (رحلة إلى الله)، مجلة المسلم المعاصر، العددذ 49، السنة: 13. 1987، ص 145.

تقديم أعمال روائية واقعية ومؤثّرة.

ومع كلّ الآلام وقساوة الظّروف، وكلّ الهزّات التي يمكن أن تتعرّض لها النفس البشريّة نجد فريدا السّجين المضطهد يقول «إنّي أثق بالله وبنفسي وبمستقبلي...»[1].

وهذا هو الانتصار الحقيقي، حيث يسمو الإنسان على نفسه وعلى ظروفه التي قد تزيّن له النّجاة عن طريق الخضوع والتخلّي عن مبادئه.

ويؤدّي الإيمان والتعلّق بالله دائما إلى الأمان والطمأنينة على المستقبل، ويحفز في الوقت نفسه على رفع التحدّي من جديد إن دعا إلى ذلك داعٍ ووجبت التضحية. وتلك هي الغاية السامية التي تميّز الشخصية المؤمنة عند الكيلاني عن الشخصية غير المؤمنة.

ولّما انتصرت الثورة وسقط الملك رُفعت شعارات ثلاث: «الاشتراكية والقومية والوحدة»، ولكن سرعان ما خاب ظنّ الشعب المصري في النّظام الجديد، لأنه اهتمّ بمصالحه متناسيا الهدف الحقيقي الذي قامت من أجله الثورة وقُدّمت القرابين، وجرت الدّماء وديانا، ألا إنّ الهدف هو خدمة الشّعب[2].

فقد آمن الحكّام الجدد بأنفسهم أكثر من إيمانهم بشعبهم، وحوّلوا البلاد إلى معتقلات فأدرك الجميع أنّ الثورة الناصرية هي ثورة شعارات وخطب حماسية ليس إلا"[3].

وسرعان ما أعلنت الحرب على الإخوان المسلمين وعلى الشيوعيين الذين رفضوا الوضع الجديد مكوّنين معارضة حقيقية ضد النّظام الجديد الذي أصبح هاجسُه الوحيد هو الحفاظ على الثورة ومكاسبها، ولا بأس من قتل نسبة

---

(1) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 263.

(2) نجيب الكيلاني، رجال وذئاب، ط1: 1986، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 99.

(3) حلمي محمد القاعود، في الأدب الإسلامي، ص 148.

من الشعب في سبيل ذلك[1].

وساد الإرهاب وعمّت المطاردات التي كُلِّفت بها مخابرات الدولة، واستخدمت أساليب شتّى لإدخال الرّعب في قلوب النّاس، وكثر تلفيق التّهم وتزوير الأقوال حيث يفشل التحقيق، «... إنّها غابة تنهش فيها الأعراض، وتلفق التهم، وتسري الشائعات المغرضة، وكتبت التقارير في كل مكان...»[2].

وقد عالج الكيلاني في عدة روايات أهمّها «رحلة إلى الله» و«رجال وذئاب» و«حكاية جاد الله»، رحلة العذاب التي عرفها الإخوان المسلمون في مصر، لدرجة اعتبارها سجلًّا تاريخيًا واقعيًّا لمأساة الإخوان وللمجازر التي تعرّضوا لها في عهد الرّئيس عبد الناصر.

ولا غرابة إذا وجد القارئ أغلبَ أحداث تلك الرّوايات تدور في السّجون ويلعب أدوارها الرّئيسية الجلاّدون والسّجناء، فهم الذين يصنعون الأحداث.

وأصبح الجلاّد وسيلة في يد النّظام لضرب المعارضة، فهو كالآلة تنفّذ دون تفكير أو محاولة فهم ما يجري حولها، والتنفيذ يكون بكلّ قسوة ولدرجة قاتلة، والمهمّ هو أن تسكت المعارضة إلى الأبد[3].

ونلاحظ في رواية «رجال وذئاب» تحديد طرفي الصّراع من خلال العنوان الذي يعلمنا بأنّ الشخصيات في الرّواية تنقسم إلى قسمين : رجال وذئاب.

إنّه الصّراع بين نظام رافض للحوار وبين المعارضة المصرّة على المشاركة في تسيير أمور البلاد.

فأصبحت أحداث هذا الصّراع المطعّم بالحقد دامية، تقشعرّ لها الأجساد

---

(1) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 67.

(2) المصدر السابق، ص 43.

(3) حلمي محمد القاعود، في الأدب الإسلامي، ص 146 .

فـ «... حكايات التعذيب والانتقام ترجف القلوب، وروائح الفضائح والاستغلال والاغتصاب تزكم الأنوف...»[1].

هذه هي مصر الجديدة، التي تتساءل عنها الطبيبة فضيلة في حيرة وذهول «... هل يعني ذلك أنّ مصر الجديدة أكذوبة كبرى؟...»[2].

إنّ دعاة المساواة تحوّلوا بين عشيّة وضحاها إلى ذئاب «... يقتلون القيم النبيلة بلا رحمة، ويتركون الإنسان مجرّدًا من مقوّمات الإنسانية، يتركونه جسدًا بلا روح، بلا قلب، بلا حبّ كبير...»[3].

فبعد المظاهرات في صفّ واحد ضدّ الملك، وبعد إسقاط النظام القديم، تظهر جماعة من الشّعب مكوّنة نظامًا جديدا، لا يختلف عن سابقه، بل هو أقسى وأمرّ؛ لأن من كان بالأمس أخًا أصبح اليوم عدوًا لدودا، ولا همّ له سوى التنكيل بالشعب وضرب المعارض السياسي دون رحمة[4].

وأصبحت طرق وأساليب ضرب الخصوم والإيقاع بهم كثيرة ومتنوّعة، فتقرير موجز وبسيط «... يعصف بمستقبل إنسان حتّى ولو كان أوّل الدّفعة...»[5]، وهذه كانت هي اللّعبة المفضّلة لدى الطّبيب عادل فتوح.

فعادل مناضل نشط في النّظام الجديد، وله الحقّ في امتلاك كلّ شيء، إنّه الأقوى، وكيف يجهل الطّبيب رشدي ذلك ويتجرّأ على مفاتحة فضيلة - محبوبة عادل- في الزّواج، ولذلك سيلقّنه عادل «... درسًا لن ينساه...»[6]، والدّرس هو أن يلقي برشدي وراء

---

(1) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 109.

(4) المصدر السابق، ص 113.

(5) المصدر نفسه، ص 80.

(6) المصدر نفسه، ص 39.

الشّمس، ويحرمه من حرّيته لمجرّد أنّه فكّر في منافسته ورغب في الاقتران بفضيلة.

وتزايد طغيان المخابرات لدرجة أنّ الإنسان المتأمّل للوضع يستنتج أنّ «... كثرة التّحرّيات والمراقبة هي قرين عدم الثّقة بالنفس وبالنّاس...»[1]، وفقدان الثقة كثيرًا ما يؤدّي إلى التصرّف الأعمى، حيث يتسبّب الشّك في إيذاء أقرب النّاس وأخلصهم، وذلك ما حدث لعادل فتّوح حينما ألقت عليه شرطة الآداب القبض ورمت به في السّجن، فثارت ثائرته واشتدّ غضبه «... أهي الغيرة على الشريعة؟ كذبوا فهم يذبحون الشريعة كلّ لحظة، أم احترام القانون؟؟ أين هو القانون؟ إنّه إرادة الأقوياء والمتسلّطين... ورنّت في أذنه كلمة الأقوياء المتسلّطين... فلماذا لا يكون واحدًا منهم... ؟[2].

لقد كشفت لنا ثورة عادل وغضبه حقيقة النّظام الجديد في مصر الذي لا يعير قيم المجتمع اهتمامًا، ويدوس الشّريعة والقوانين، ولا عمل له سوى فرض إرادته على الجميع.

وعرّفتنا تجربة السّجن بشخصية عادل، الذي لا يختلف عن أولئك الذئاب المحبّين للسّلطة والّذين يسعون لها لِما توفّره من مزايا عديدة[3].

ويبدو أنّ الخطبة العصماء التي ألقاها عادل في الجامعة مناديًا بشعارات الثورة وداعيًا إلى نصرة الزّعيم، قد نجحت؛ إذ استدعاه الرّائد إلى مكتبه وكلّفه بنقل أخبار الطّلبة والأساتذة، ومنذ ذلك الوقت أصبح من يخالف السّلطة عدوًّا لدودًا لا بدّ من سحقه وأهمّ شيء هو أن يفتح عادل عينيه جيّدا لإجهاض أيّة تحرّكات عدائية قبل حدوثها[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) محمّد فايز عبد أسعيد، الأسس النظرية لعلم الاجتماع السّياسي، ص 156-157.

(4) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 66.

وهكذا أتيحت الفرصة لعادل لينتقم من خصومه ومنافسيه، وخاصة رشدي، إذ دبّج ضدّه تقريرا ليذيقه طعم العذاب في سجون النّظام، وهناك يكتشف رشدي أنّ السّلطة «... وحدها هي القادرة على الاتهام والنّقد والتّحدّث، لكن المتّهمين لا دفاع لهم، ولا رأي، ولا صوت... إنها معركة غير متكافئة والظلم واضح...»[1].

وما دام الحكام يملكون القوّة، فهم يفعلون ما يريدون، ويواجهون المعارضة بالطّرق التي يرونها ناجحة، فهم يعتقدون أنّهم المدافعون الحقيقيون عن مصلحة البلد وأنّهم دعاة «... الحرّية والحبّ والإخاء والمساواة»[2].

وتمتلئ السجون بالمعارضين وعلى رأسهم الإخوان المسلمون الذين يُستقبلون من قبل فنانين مختصّين في التعذيب، لا يهمهم سبب الاعتقال أو جنس السجين ولكنّ المهمّ هو التأديب والتنكيل وافتكاك الاعترافات[3].

ويمارس السّجان جاد الله عملية التعذيب، وفي المساء يعود إلى داره «... يحكي لزوجته كيف يعذّب المعارضين السّياسيين وخاصّة الإخوان المسلمين، ويفتخر لأنّه سجّل أرقاما قياسية في سرعة انتزاع الاعترافات؛ فالمعارضون خونة، ورجال الفكر والسّياسة والشّباب حمقى لا بدّ من تأديبهم...»[4].

ومن هنا يتّضح أنّ المعتقلين في أغلبهم رجال فكر وسياسة أو شباب طامح لبناء مستقبل زاهر، ولكنهم في قاموس جاد الله خونة ما دام رؤساؤه يقولون ذلك، فالمعارضون «... يتعاونون مع أعداء البلاد من يهود وإنجليز وأمريكان، ثمّ إنّه كرجل عسكري لا يستطيع أن يعصي الأوامر التي أصدرها الرئيس ونقلها

---

(1) المصدر نفسه، ص 168.

(2) نجيب الكيلاني، حكاية جاد الله، ط2، 1982، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ص 64.

(3) نجيب الكيلاني، رجال وذئاب، ص 182.

(4) نجيب الكيلاني، حكاية جاد الله، ص 26-27.

إليه المسئولون الكبار...»[1].

وهكذا أصبح المجتمع عند الكيلاني ينقسم إلى «... قوم يعبدون الله في إيمان ويقين، وقوم يسرقون وينهبون ويقتلون دون أن تهتزّ فيهم شعرة من خوف الله... وحكّام لا شريك لهم في حكمهم لا يسألهم عمّا يفعلون... وشباب يموتون غيلة من أجل موقف أو رأي...»[2].

ويعني هذا كلّه غياب الحرّية والعدل، وتفشي الظلم، فلو كانت إدانة المعتقلين صحيحة «... لحاكموهم علانيةً، ولما لجئوا إلى الجلسات السرية والتعذيب الرّهيب، ولأتاحوا لهم الفرصة للدّفاع عن النّفس...»[3].

فالصّراع هنا ليس متكافئا لأنّ القوّة في جانب النّظام الذي يعتمد على أشكال وأنواع من الجلاّدين ينتقيهم ويعطيهم الحرّية التّامة في اختيار سبل الاستنطاق، ولا يحاسبهم إن هم قتلوا سجينًا، بل يشكرهم مثلما حدث لجاد الله حينما قتل طالبا جامعيا، فضحك الضّباط وقالوا له «... استلم سجينًا آخر ولا تتركه إلاّ إذا اعترف أو مات... أنت بطل يا جاد الله...»[4].

ويلاحظ على عطوة الملواني – قائد السجن الحربي – حبّه للتّسلّط والسّيطرة، وإحساسه بالرّاحة النّفسيّة حين يأمر الجميع فيطيعون، وينهاهم فينتهون، ويضربهم فلا يستطيعون له دفعا، ويعلّقهم كالذّبائح ولا يقاومون، والشيء الذي يضيفه إلى شعوره نوعا من النشوة هو أنّ معظم ضحاياه من الصّفوة، أولئك الذين يتمتع ببكائهم وأنينهم، ويزداد طربه حينما يأمرهم بالغناء جميعا وتقليد أمّ كلثوم في أغنيتها

(1) المصدر نفسه، ص 27.

(2) المصدر السابق، ص 64.

(3) نجيب الكيلاني، رجال وذئاب، ص 167.

(4) نجيب الكيلاني، حكاية جاد الله، ص 28.

«يا جمال يا مثال الوطنية»، فيمتزج الغناء بالبكاء والأنين[1].

ولا يتوانى عطوة – عاشق الأبّهة – في بذل كلّ شيء في سبيل التّسلّط ولو تعارض ما يفعله مع المبادئ الإنسانية، فإيمانه بسيادة المال على القيم الأخلاقية هو الذي جعله يبيح كل شيء، وأصبح «... المال والقوّة في نظره إلهين يُعبدان من دون الله...»[2].

ولا يختلف جاد الله عن عطوة، فالمال والسلطة بالنسبة إليه هما الكرامة والشّرف و«... من الحماقة أن يبقى بلا مال أو سلطة ولا بدّ أن يبحث عنهما في أي مكان وبأيّ أسلوب...»[3].

إنّ نفس جاد الله لا ترضى بالقليل، فحينما تطلب منه زوجته أن يحمد الله على السّتر يجيبها في سخرية وجحود لنعم الله: «... نحمده على ماذا؟؟ على القحط الأبديّ... أنت الفقر بنفسه...»[4].

وما دام النّجاح هو الهدف، فالوسيلة لا تهمّ، ولا داعي لتضييع الفرص، والانتصار لن يتحقّق إلّا بمخالب الوحوش.

تلك هي فلسفة جاد الله وعطوة العلواني في الحياة، ولذلك السّبب ركّزت السّلطة عليها وعلى أمثالها لإعانتها على تأديب المعارضة وتحطيمها بحجّة الحفاظ على مكاسب الثّورة.

وهكذا يتضح لنا أن السلطة في نظر الكيلاني تتيح الفرصة للحاقدين على النّاس ليتفنّنوا في تعذيبهم والتنكيل بهم وكلّ ذلك من أجل أن يفوز الجلاّد بمرضاة هذه السلطة.

---

(1) حلمي محمّد قاعود، في الأدب الإسلامي، ص 145.

(2) حلمي محمد القاعود، في الأدب الإسلامي، ص 146.

(3) نجيب الكيلاني، العدد السابق، ص 40.

(4) المصدر السّابق، ص 5-6.

وأصبح التعذيب عادةً لدى الجلاّدين، فجاد الله لم «... يعد يأبه لمن يموت أو يتألم أو يصاب بعاهة، وإذا حاول ضميره أن يصحو، فإنّه سرعان ما يجد المبرّرات، ويلتمس المعاذير، إذ أنّ رؤساءه هم أصحاب السلطة العليا وهم الذين يفهمون مصلحة البلد...»[1].

ومن أجمل ذكريات جاد الله في السّجن، تلك الحادثة التي قتل فيها شابًّا جامعيًّا في أثناء استنطاقه، وقد كان ينتظر عقوبة قاسية ولكنّه فوجئ بإعجاب رؤسائه به الذين لقّبوه بـ «وحش السّجون الحربية»[2]. وكم كانت فرحته كبيرة بهذا اللّقب الجديد الذي دعّم حبّه الدّفين للظّهور والشّهرة، فكان يسأل حين يجمع السّجناء قائلا: «من أنا»؟...

فيردّدون بصوت هادر كالرّعد: «وحش السّجون الحربية... يا أفندم» ويظلّ يسأل، ويسمع الجواب مرارًا وتكرارا...»[3].

ويواصل الكيلاني تقديمه لصورة الجلّادين وسلوكهم وهم ينفّذون سياسة مرسومة لتحطيم المعارضة، إذ السّجناء بالنسبة لجاد الله «مجموعة من الحيوانات والبهائم أو الوحوش الضّارية، لهذا فهو يستبيح كلّ شيء، ولا يعترف بالقيود القانونية أو المواضعات الأخلاقية...»[4] ولذلك نجده منهمكًا في عمله يعذّب ويقهر وأحيانا يقتل بكلّ بساطة.

وحينما تصاب الكلبة «توسكا» بمرض يهتز عطوة العلواني ويصرخ في وجه

(1) المصدر نفسه، ص 30.

(2) المصدر السّابق، ص 28.

(3) المصدر نفسه، ص 31.

(4) المصدر نفسه، ص 31.

الجندي «ماذا تقول؟ توسكا؟؟ والله لأخْرب بيتك... منذ متى؟؟...»[1].

ويأخذ الجندي صفعة على قفاه لأنه تأخر ولم يخبر عطوة بسرعة ليعالج الكلبة، فهي بالنسبة إليه تساوي مائة جندي، «توسكا برقبتك ورقبة مائة مثلك... فاهم يا لوح؟... تمام يا أفندم...»[2].

وهكذا نكتشف أنّ السجن الحربي يشكل واقعًا غريبا عن المجتمع الإنساني، وإن كان في حقيقته ليس مكانا خاصا ومعزولًا للمعتقلين، ولكنه مرآة تعكس بشجاعة المجتمع وفساد العلاقات الإنسانية فيه[3].

فالمعتقلون الذين يعذبون دون شفقة لا يهتزّ لتأوّهاتهم عطوة، ولكنه يضطرب ويصرخ لمرض «توسكا» التي دُرِّبت على نهش أجسام السّجناء وتقطيعها وتمزيقها[4].

إنّه في واقع بشع يتمنّى الإنسان فيه أن يكون كلبًا حتّى ينعم بما تنعم به «توسكا» لعلّه يفلت من التّعذيب والقهر ويفوز بالأمان والطمأنينة.

فتلك هي حياة السّجناء السّياسيين؛ لأنهم حاولوا التعبير عن أفكارهم بصراحة لعلّها تفيد أمّتهم، ولكنّهم اصطدموا بمن يرفض سماع الرّأي الآخر، ويقود المعارضة إلى المعتقلات والمشانق.

وأصبح همّ النّظام إرغام المعتقلين على التّخلّي عن أفكارهم بالاضطهاد الجسدي والنّفسي.

وحينما انتشرت أخبار الانتقام المرعبة خلف قضبان السّجون «... أصبح النّاس -كلّ النّاس- يتوجّسون خيفة من مجرّد الصّلاة في المسجد، أو حمل كتاب من كتب

---

(1) حلمي محمد القاعود، في الأدب الإسلامي، ص 152.

(2) المرجع نفسه، ص 152.

(3) نزيه أبو نضال، أدب السّجون، ص 52.

(4) حلمي محمد القاعود، المرجع نفسه، ص 152.

الثّقافة الإسلامية، وكانت الوسيلة المفضلة لكي يحمي الفرد نفسه أن يهاجم الإخوان بعنف...»[1].

ولم تنج أسر المعتقلين من العذاب النفسي الذي ظلّ يلاحقها كاللّعنة، وأصبحت التّعاسة علامة مميّزة لكلّ من له علاقة بسجين سياسي، فقد «... لاذوا بالصّمت ولجأوا إلى مساكنهم، وأغلقوا أبوابهم محزونين مقهورين، لا يعبّرون إلاّ بالدّموع والدّعاء، أصبحوا كالفئة المنبوذة التي يوشك أن لا يقربها أحد...»[2].

لقد أصبح الإخوان المسلمون كالمرض المعدي أو على الأصح كالوباء الخطير لدرجة أنّ هناك من يحمد اللهَ ويشكره لأنّه لا يوجد في أسرته واحد منهم، «... إنّه من رحمة اللهّ أن لا يوجد في أسرتنا هذه واحد منهم، لأنّه لو حدث ذلك... لكانت كارثة...»[3].

إنّ مجرد انتماء شخصٍ ما إلى تنظيم الإخوان سيسبّب لبقيّة أفراد عائلته المتاعب.

فبهذا كلّه فقدت الثّقة وانقطع الحبل الرّابط بين السّلطة والشّعب، لدرجة أنّ الحقد الأعمى على الآخر أصبح يتسبّب في مسِّ مَن خدم النظام طويلا، وكان له معينًا في ضرب المعارضة، كعادل فتوح الذي يستقبل في سجن القلعة «بالضرب والبذاءة... وحينما انهالت الصفعات والرّكلات والسّياط عليه، تدفّقت الدّموع من عينيه...»[4].

لقد بكى عادل لأنّه لم يفهم ما الذي يحدث وهو الذي خدم النّظام ورجاله، ولمّا تذكّر كلّ من قذفت بهم تقاريره السّريّة إلى المعتقل ازدادت تعاسته وشقاؤه وانهارت نفسه وأصبح يفكّر في «... الانتحار بجدّيّة وصدق، لكنّه لم يجد شيئا يقضي به على

---

(1) نجيب الكيلاني، رجال وذئاب، ص 163.

(2) المصدر نفسه، ص 165.

(3) المصدر السابق، ص 170.

(4) المصدر نفسه، ص 178.

نفسه...»[1].

وهكذا الإنسان، لّما تشتدّ به الحيرة يلجأ إلى الانتحار انتقامًا من الحياة، ويعتزم تدمير نفسه بدافع إخفاقه السياسي[2].

ولّما احتكّ عادل بالسّجناء أدرك «... الفرق الشاسع بينه وبين المعتقلين من أصحاب المبادئ، إنّهم يجدون العزاء، ويعتبرون العناء والعذاب قربةً إلى الله...»[3].

فقد وجد عادل بين هؤلاء المعتقلين رشدي الذي كان سببا في سجنه، وذلك لأنّ حقد عادل جعله يتصرّف تصرّفًا منحرفًا، وهنا شعر «... بالتفاؤل بل بالخسّة والنّذالة، لقد وهبه الله سلطة على نحو ما فاستغلّها لإيذاء الأبرياء...»[4].

إنّ الظلم الذي تعرّض له الإخوان المسلمون في صراعهم السياسي ضدّ السلطة، لم تنج منه نبيلة أقرب النّاس إلى عطوة الملواني، فهي خطيبة، وهي من الجيل الذي تعلّق بشعارات الثورة.

ولّما تعرّضت نبيلة للاعتقال حاولت أن تخبر الزّعيم بما يحدث في السّجن اعتقادًا منها أنّه لا يعلم عنه شيئا، وسرعان ما بيّن لها عطوة أنّ كلّ ما يجري هو بأمره ومن أجله، لذلك عقدت العزم على التحوّل من دور المتفرّج إلى دور المتحدّي الذي يغامر ليواجه الطّغيان فدخلت حلبة الصراع بكلّ جرأة وإصرار[5].

ويبدو أنّ عملية استرجاع الماضي في رواية «رحلة إلى الله»كانت تلخيصا للأحداث البارزة، وخاصة تلك المشاهد المرعبة التي استرجعتها نبيلة «شردت وبدا

---

(1) المصدر نفسه، ص 179.

(2) محمد غنيمي هلال، في النقد التطبيقي والمقارن، دار نهضة مصر، القاهرة/ ص 149.

(3) نجيب الكيلاني، المصدر السابق، ص 179.

(4) المصدر نفسه، ص 184.

(5) حلمي محمد القاعود، في الأدب الإسلامي، ص 149.

الابتئاس على وجهها، تذكّرت الوجوه الشاحبة الذابلة في أروقة السّجن الحربي، والإنسان المعلّق من قدميه والأجساد التي تدمى من آثر التعذيب، والصّرخات المؤلمة... والإرهاب الذي ينشر أجنحته السوداء فوق الملايين...»[1].

وفي أثناء هذه الأحداث الدامية، وفي تلك الفترة السيئة هزمت الأمّة العربية وتعرَّضت لكارثة 1967م، وأصبح كلّ فريق يلقي اللّوم على الآخر، فالشّيوعيون يرون أن سبب الهزيمة «... هو الرجعية وعدم السير على النهج الاشتراكي بحذافيره...»[2]، لكن الرجعية التي يقصدون بها الإخوان كانت خلف الأسوار، ولا يمكن أبدًا أن يدافع عن أرض أو يصنع تقدما وانتصارا من يقع تحت الذّلّ، فالشعب جريح والظلم متفش.

أما الإخوان المسلمون فيُرجعون سبب الهزيمة إلى الأمة بكاملها؛ إذ يقولون بأننا «... أهدرنا القرآن وشريعته، وأدمنّا الظّلم، فتخلت عنا السماء، وهل النصر إلا من عند الله؟؟... ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ﴾[3]...»[4].

إن روايات الكيلاني التي تناولت الصراع السياسي سجلت تجارب إنسانية بكل ما يعتورها من عوامل الصمود والتردد والانهيار، فشخصياته تعيش تجارب عظيمة ومعاناة مكثفة في مواجهة المحقق والسجان.

وهناك شخصيات يتسلل إليها الضعف نتيجة القهر والتعذيب، ولكن إيمانها وصبرها يدعمانها في المقاومة والصمود، وقد تعرض رشدي لهذا النوع من الأزمات حيث ألحّت عليه اسئلة محيرة وهو قي سجنه «... لماذا يترك الله الظلم والظالمين على

---

(1) المرجع نفسه، ص 151.

(2) نجيب الكيلاني،"رجال وذئاب"، ص 222.

(3) سورة محمد 47/ 7.

(4) نجيب الكيلاني،"رحال وذئاب"، ص 222.

الأرض دون عقاب؟؟... وهل يمكنني كإنسان محروم معذّب مقهور أن أنتظر وأنتظر وأنتظر؟؟..»[1].

كادت هذه التساؤلات تعصف بإيمان رشدي وتهدّ كيانه لولا أنه تدارك نفسه ولم «... يعد يكترث لما يجري في القلعة، أصبح همه الأكبر أن يذكر الله، ويصلي ويفكر، وترك الغد لمشيئة الخالق، وهل في يده شيء يستطيع أن يفعله؟...»[2].

فالثقة في الله، والتفاؤل، والإيمان بالمستقبل، كل ذلك جاء نتيجة عمق نظرة وصدق بصيرة، ولذلك نجا رشدي من السقوط، وابتعد عن المصير الذي عرفه كريم الناصري حينما هرب إلى الجنس واللامبالاة وانطوى على نفسه، فماتت إرادته، ولم يعد قادرا على معاودة المواجهة والدخول في صراع جديد، فانعدام الهدف المستقبلي بالنسبة للسجين يشكل عنصرًا حاسمًا في سقوطه[3].

وما دام رشدي قد رسم لنفسه هدفا في الحياة، فقد استطاع الصبر على العناء وبإمكانه أن يواصل الصراع متى سنحت له الفرصة.

ففلسفة رشدي في الحياة المنبثقة من تصوره الإسلامي جعلته يؤمن بأن «... الأمل لم يندثر، قد تمر سنوات طافحة بالمرارة والفقر والنكد، لكن الفجر يشرق دائما، وإن طال الليل البهيم...»[4].

إن رشدي من الشخصيات الإسلامية التي دخلت الصراع مسترشدة بقول علي رضي الله عنه: «آه من قلة الزاد وبُعد السفر ووحشة الطريق»[5] إذ لا يمكن أن ننتظر

---

(1) نجيب الكيلاني، المصدر نفسه، ص 109.

(2) المصدر السابق، ص 111.

(3) نزيه أبو ناضل، أدب السجون، ص 223.

(4) نجيب الكيلاني، المصدر نفسه، ص 233.

(5) حلمي محمد قاعود، المرجع السابق، ص 144.

من هذا النوع من الشخصيات غير الإصرار على المبدأ واستعذاب التضحية من أجل الوصول إلى الهدف الأسمى وهو إقامة شرع الله.

ومما سبق نخْلص إلى أن الكيلاني يرغب في أن تتطور شخصياته وتتحول من صراعها النفسي بعد التخلص منه وتحقيق الاستقرار والطمأنينة النفسية، إلى الصراع الاجتماعي الذي يجعلها تشارك في إزاحة القهر الاجتماعي عن كاهل الفئات المضطهدة، وبذلك تصبح من الشخصيات الحيوية الفاعلة في المجتمع، ثم تتحول إلى الصراع السياسي الذي يبرز لنا وعيها بمسؤولياتها إزاء الأمة باعتبارها فئات ذات توجهات إسلامية ترغب في إقامة شرع الله.

ونصل في نهاية هذا الفصل إلى أن الروائي يعتمد في أعماله على شخصيات متنوعة، فهو يهدف من تصوير الجلاّدين وهم يهذبون المعتقلين السياسيين إلى إدانة النظام وكشف جرائمه، كما أنه يصور شخصيات التحدّي وهي تصارع ليوضّح لنا أن نهاية الصراع تكون دائمًا لصالح دعاة السّلام وأنصار الحقّ، ومن خلال ذلك كله يجسد لنا مفهومه للبطولة التي تتحقق حينما ينتصر الخير على الشر في معترك الحياة.

ولما كان الكيلاني يعمل على إحياء الرغبة في العمل الجاد من أجل بناء متماسك، وكانت رسالته هي تشخيص أدواء المجتمع بعد استيعابها فإننا نلمس الرؤية الواقعية في أعماله الروائية الهادفة إلى المشاركة في علاج الوضع المزري للمجتمع العربي.

والملاحظ أن الكيلاني قبل أن يصل بشخصياته إلى المواجهة في صراعها مع السلطة، يحفزها على البحث عن الحوار وطرق إقناع الآخر، وحين تفشل المحاولة تلجأ شخصياته بالضرورة إلى القوة لتحقيق نوع من العدالة في المجتمع.

وتتعرض شخصيات الكيلاني أثناء المواجهة إلى امتحان عسير يريد الروائي من خلاله إبراز مدى قدرتها وكفاءتها في الصراع، وفي الوقت نفسه يعد الاختبار وسيلة اكتساب التجربة ولتطوير وعي الشخصيات لتندفع إلى الأمام مواصلةً السير على الطريق.

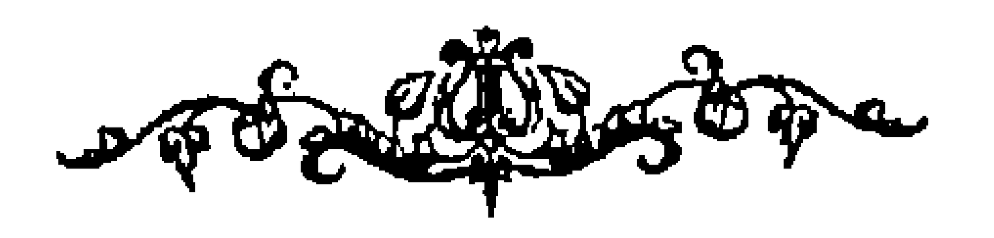
وكثيرا ما تواجه المعارضة العذاب الجسدي الأليم الذي يُعد قمّة العذاب

والقهر، ومع ذلك نجدها تصمد وتواصل المشوار من أجل تثبيت دعائم الخير والحقّ.

ويبدو أن الروائي قد استفاد في تصويره بشاعة العذاب من القرآن الكريم الذي يبين لنا أن العذاب الجسدي يُعد من أقسى أنواع العذاب التي يتعرض لها الإنسان ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ﴾[1]

وما لاحظناه أيضا هو استمرارية الصّراع، وقد يعود ذلك إلى تكوين شخصيات الكيلاني، التي يبدو أنها تملك طاقة كبيرة تساعدها على المقاومة ومواصلة المواجهة حتى وإن تغيرت أساليب الأنظمة المختلفة في تعاملها مع العارضة، ولعلّ السبب الحقيقي لهذا الصّمود يكمن في تعلقها بالإيمان وإصرارها على مبادئها، إضافة إلى أنّ العقيدة (الإيديولوجية) التي تحملها الشخصية هي التي تحدد مصيرها في الصّراع، وذلك ما وجدناه من خلال تعاملنا مع بعض روايات الكيلاني، فالنّظرة المنبثقة من التصوّر الإسلامي للحياة جعلت الشخصيات تؤمن وتصرّ على المبدأ وتتعلق بالأمل ولا تبالي بالمعاناة من أجل بناء مستقبل زاهر.

إن الصراع السياسي في روايات الكيلاني قد كشف لنا طبيعة العلاقة التي تربط الإنسان بأخيه في المجتمع العربي، وخاصة ذلك الإنسان الذي إذا وصل إلى الحكم يفقد صوابه ويغلق منافذ عقله، ويصبح همُّه الوحيد هو السيطرة على الآخرين وإذْلاَلَهُمْ وخنق أصواتهم لأنه الأقوى والأقدر، وما دام لا يعترف بشيء اسمه الاختلاف في وجهات النظر فإنه لا يهمّه أن يقتل نسبةً من الشعب في سبيل ضمان الأمن والاستقرار.



(1) سورة النساء: 4/ 56.

الخاتمة

وما يمكن ملاحظته أخيرًا، هوالتنويع في اعتماد أشكال الصراع في روايات الكيلاني، و التي تُعدّ عنصرًا أساسيًا من عناصر الحيوية فيها.

فإذا توقّفنا عند الشّخصيّة لذاتها وجدناها تعيش صراعًا نفسيا حادًّا بين متطلّباتها الدّاخلية المتعارضة، ويشتدّ اضطرابها بتطوّر الأحداث في الرّواية، وهذا النّوع من الصّراع يمكن اعتباره شرطًا من شروط تكوّن الشّخصية واكتمالها ليصل بها الرّوائي إلى الهدف المقصود. وحينما تتخلّص الشّخصية من صراعها النّفسي يُحملها الرّوائي مسؤولية أخرى بإقحامها في صراع اجتماعي دفاعًا عن حقوق المقهورين، وذلك بمواجهة الظّلم والقهر، وعن طريق هذا الصّراع تصبح الشّخصية فاعلة في المجتمع، غير منطوية على نفسها، وهذا ناتج عن تصوّر الكيلاني الإسلامي الذي يرفض اللامبالاة والهروب من المجتمع، ويدعو إلى المواجهة رغبةً في تحقيق العدالة الاجتماعية.

وسرعان ما تجد شخصيّات الكيلاني نفسها تشارك في الصّراع السّياسي ضدّ النّظام المتسلّط، الذي يدعو الكيلاني إلى تغييره رفضًا للاستبداد ورغبةً في تحقيق العدل والمساواة، والشّخصيات التي تقوم بهذه المهمّة هي شخصيات ملتزمة تعمل على إقامة شرع الله، ولا تتوانى عن الاصطدام بالنّظام من أجل التّغيير الجذري.

وما دام الكيلاني يعدّ من دعاة الاتحاد الإسلامي ومن المبشّرين بعودة الأمّة الإسلامية إلى قوّتها واتحادها في مواجهة الشّيوعيين والصّليبيين، فإن شخصياته تعمل على مواجهة التّبشير المسيحي والإلحاد الشّيوعي عن طريق الجهاد والدّعوة إلى الإسلام.

وتعدّ الشّخصيات التي تخوض الصّراع الدّيني، بالنّسبة للكيلاني، المثال الذي تتجسّد فيه القيم الإسلامية، والكيان المعبّر عن آمال وطموحات الأمّة الإسلامية، وبذلك يصبح قادرًا على تأدية دوره الأمثل في الحياة.

ومن النتائج التي انتهى إليها هذا الجهد:

1 – أنواع الصراع في روايات الكيلاني قد تحدّدت وفق قناعاته وعقيدته، وما دام الرّوائي مسلمًا فإن الصراع داخليًا أو خارجيًا قائم بين الخير والشّر.

2 – لقد تنوّعت الصراعات في روايات الكيلاني، وهذا يعني أنّه لم يقصر اهتمامه على نوع مميّز منها، كما هو الحال في روايات عربية أخرى.

3 – إنّ الفلسفة التي تحملها الشّخصية في روايات الكيلاني، هي التي تحدّد مصيرها في صراعها، فإذا فشلت، فذلك يعود إلى غياب هدف مرسوم لديها، وإذا انتصرت عاد ذلك إلى وضوح الطّريق أمامها وإصرارها على مبادئها وأهدافها.

4 – كما لاحظنا استمرارية الصراع: فلشخصيات الكيلاني الملتزمة استعدادٌ لمعاودة الصّراع ومواصلته من أجل تحقيق أهدافها كاملة، وهذا يرجع إلى كفاءتها وقدراتها الذاتية.

5 – يُلقي الرّوائي في أغلب رواياته مسئولية بذور الرّفض والغضب على الواقع المزري الذي تعيشه شريحة واسعة من المجتمعات العربية، وهذا ما يحقّق مسؤولية الكلمة، التي لا تختلف –فيما يرى الكيلاني– عن مسؤولية الفعل والسّلوك، إضافةً إلى أنّ الرّوائي يَعُدّ نفسه مسؤولًا عن رسالة معيّنة في الحياة.

6 – ليس الصّراع في روايات الكيلاني مقصودًا لذاته، ولكنّه موظّف من أجل تحقيق أهداف اجتماعية وإنسانية.

7 – كما يعدّ التدافع في روايات الكيلاني عنصرًا من عناصر حيويّتها، وشرطًا من

شروط اكتمال الشّخصية فيها، والتي تتحقّق فعاليتها بمشاركتها في الصّراع.

8 - يُعدّ السّجن عنصرًا من العناصر المميّزة لروايات الكيلاني: فالشّخصية التي لم تعرف السّجن بقضبانه الحديدية، تكون قد عرفت سجنًا آخر صنعته لنفسها.

9 - ظهرت صورة الأنظمة العربية قاتمة في روايات الكيلاني، وقد يكون هذا نتيجةً لما تعرّض له الرّوائي من قهر في سجون النّظام المصري، ولذلك هدف إلى إدانتها بتقديمها على تلك الصّورة.

10 - كثيرًا ما بثّ الكيلاني قيم الإسلام وحضارته بين ثنايا رواياته مبيّنا تعرّضها للصّعود والهبوط، حتى يجعل القارئ يؤمن بأنّ مثل هذه البلاد صنعها الإسلام، وأن تجاهله هو الذي أدّى إلى تدهورها، وبالتالي لن يتحقّق التّغيير الجذري إلاّ بالارتكاز على القيم الإسلامية والعمل على إقامة شرع الله.

11 - حاول الكيلاني أن يؤكّد لنا أنّ من أنجح وأسلم الحلول التي تلجأ إليها الشخصية في رواياته حينما تتعرّض للأزمات، العودة إلى الله، حيث الأمان والاستقرار.

12 - وقد استخلصنا بعض الأهداف والمقاصد العامة التي قصد إليها الكيلاني عبر رواياته منها:

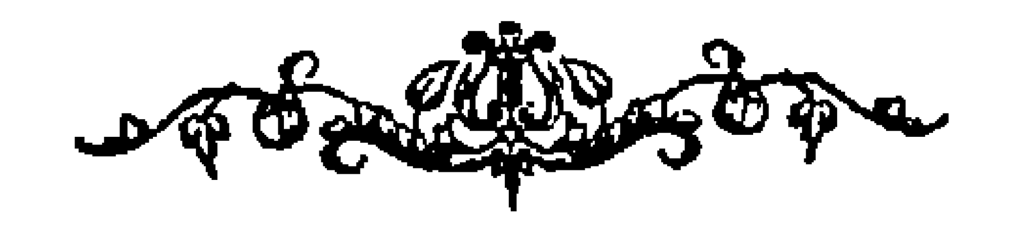
أ - العمل على توسيع فكرة القومية لتشمل العالم الإسلامي، بأكمله من أجل اتحاد إسلاميّ.

ب - الهدف البعيد هو عودة الأمّة الإسلامية إلى مجدها وذلك بالرّجوع إلى نصرة الدّين.

ج - البحث عن مشاكل الأمّة الإسلامية، وذلك لشدّ انتباه المسلمين لمعرفة أوضاع أمّتهم ولترسيخ الأخوّة بينهم.

إنّ ما يمكننا قوله في النّهاية، هو أنّ الكيلاني قد التزم منذ بداية مشواره في عالم

الأدب بتسخير فنّ الرّواية لخدمة الدّعوة الإسلامية، ولكنّ ما لاحظناه من خلال تعاملنا مع بعض رواياته أنّ هذا الالتزام دفع به إلى الإصرار على تقديم أكبر كمّ من الروايات –ما يزيد على الاربعين- ليتمكّن من تحقيق أهدافه كاملة، ونعتقد أنّ هذه الحماسة لخدمة الإسلام جعلته لا يركّز في نسج رواياته على البنية الفنّية التي تميّزه عن غيره من الرّوائيين العرب. وقد نكون مخالفين للصّواب في ملاحظتنا هذه لأننا لم نقرأ كلّ روايات الكيلاني، ولذلك نرى أنّ بحثًا مستقلًّا وخاصّا بالبنية الفنّية في رواياته، يمكن أن يكشف للمتلقي بوضوح خصائص رحلته الطّويلة مع الفنّ الرّوائي.



المصادر والمراجع

* القرآن الكريم. رواية ورش.

الرّوايات وأعمال الكيلاني:

1- الكيلاني نجيب. عمالقة الشمال. دار النّفائس. بيروت. ط: 5 1981.

2- " " " " " ". عذراء جاكرتا. دار النفائس. بيروت. ط: 8 1984.

3- " " " " " ". ليالي تركستان. دار النفائس. بيروت. ط: 5. 1981.

4- " " " " " ". الظّلّ الأسود. دار النّفائس. بيروت. ط: 3. 1986.

5- " " " " " ". حكاية جاد الله. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 2. 1988.

6- " " " " " ". في الظلام. مؤسّسة الرسالة. بيروت. ط: 3. 1986.

7- " " " " " ". رأس الشيطان. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. د ط. د. ت.

8- " " " " " ". الطّريق الطّويل. مؤسّسة الرسالة. بيروت. ط: 5. 1988.

9- " " " " " ". حمامة سلام. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 3. 1984.

10- " " " " " ". رجال وذئاب. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 1. 1986.

11- " " " " " ". قاتل حمزة. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 11. 1988.

12- " " " " " ". آفاق الأدب الإسلامي، مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 1. سنة 1985.

13- " " " " " ". مدخل إلى الأدب الإسلامي. كتاب الأمّة. قطر. ط: 1. سنة 1407هـ.

14- " " " " " ". حول المسرح الإسلامي. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 2. سنة 1987.

15 - الكيلاني نجيب. لمحات من حياتي (القسم الأول). مؤسّسة الرّسالة. بيروت. د. ط. د. ت.

16 - " " " " " ". أعداء الإسلامية. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 4. سنة 1987.

17 - " " " " " ". الإسلامية والقوى المضادة. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 3. سنة 1987.

18 - " " " " " ". الإسلامية والمذاهب الأدبية. مؤسّسة الرّسالة. بيروت. ط: 4. سنة 1985.

مراجع أخرى:

1 - إدريس سهيل. الحي اللاتيني. دار الآداب. بيروت. ط07 ماي 1977

2 - إسماعيل. عز الدين. التفسير النفسي للأدب. دار العودة. بيروت. دط. دت

3 - ازرويل فاطمة الزهراء. مفاهيم نقد الرواية بالمغرب. الفنك. الدار البيضاء. المغرب. دط. دت.

4 - الأيوبي ياسين. الإنسان والطبيعة في رواية الدون الهادئ. المؤسسة الجامعية. بيروت. ط1. 1983

5 - باكثير علي أحمد. فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية. دار المعرفة. القاهرة. ط2. 1964

6 - بري رالف بارتون. إنسانية الإنسان. تر. سلمى خضراء الجيوسي. دار المعارف. بيروت. دط. 1961.

7 - بويجرة بشير. الشخصية في الرواية الجزائرية. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. دط. دت.

8 - التواتي مصطفى. دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنية. الدار التونسية والمؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. دط. 1986.

9 – جرار مامون فريز. خصائص القصة الإسلامية. دار المنارة. جدة، ط1. السعودية 1988
10 – حقي يحيى. قنديل ام هاشم. دار المعارف. ط4. 1954.
11 – حمدون محمد احمد. نحو نظرية للأدب الإسلامي. إصدارات المنهل. جدة. ط1. 1979.
12 – الخطيب محمد كامل / عبد الرزاق عيد. عالم حنا مينه الروائي. دار الآداب. بيروت. ط1. 1979.
13 – خليل عماد الدين. في النقد الاسلامي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1. 1972
14 – خليل عماد الدين. محاولات جديدة في النقد الإسلامي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1. 1981.
15 – خليل عمر معن. نقد الفكر الاجتماعي المعاصر. مطبعة النجاح. الدار البيضاء. المغرب. ط1. 1981.
16 – زايد عبد الصمد. مفهوم الزمن ودلالته في الرواية العربية المعاصرة. الدار العربية للكتاب. ليبيا. دط. 1988.
17– سالم جورج. المغامرة الروائية. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق. دط. 1973.
18 – شايف عكاشة. اتجاهات النقد المعاصر في مصر. ديوان المطبوعات الجامعية. دط. الجزائر. 1985.
19 – شايف عكاشة. الصراع الحضاري في العالم الإسلامي. دار الفكر. دمشق. ط1. 1986.
20 – الشرقاوي عفت محمد. الفكر الديني في مواجهة العصر. دار العودة. بيروت. ط2. 1977

21 – شكري غالي. أزمة الجنس في القصة العربية. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط3. 1979.

22 – صالح الطيب. موسم الهجرة إلى الشمال. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. دط. الجزائر. 1979

23 – صبحي محيي الدين. أبطال في الصيرورة. دراسات في الرواية العربية والمعرَّبة. دار الطليعة. ط1. بيروت 1980.

24 – صعب حسن. الإسلام وتحديات العصر. دار العلم للملايين. ط3. بيروت 1974.

25 – طرابيشي جورج. الرجولة وإديولوجيا الرجولة في الرواية العربية. دار الطليعة بيروت ط. 1983. 1.

26 – طه بدر عبد المحسن. تطور الرواية العربية الحديثة. دار المعارف. دط. دت. القاهرة.

27 – عاقل فاخر. علم النفس. دار العلم للملايين. ط8. بيروت 1982.

28 – عبد اسعيد محمد فايز. الأسس النظرية لعلم الاجتماع السياسي. دار الطليعة ط1. بيروت. 1983.

29 – عروة أحمد. الإسلام في مفترق الطرق. تر. عثمان أمين. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع دط. الجزائر. 1981

30 – عروي محمد اقبال. جمالية الأدب الإسلامي. المكتبة السلفية. الدار البيضاء. دط. دت.

31 – العريني عبد الله بن صالح. الاتجاه الاسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية. مطابع الدرعية. دط. دت. الرياض.

32 – عصار خير الله. مقدمة لعلم النفس الأدبي. ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر. دط. 1982.

33 – عطية أحمد محمد. مع نجيب محفوظ. دار الجيل. بيروت. ط2. 1983.
34 – العقاد عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام. المكتبة العصرية. بيروت دط. دت.
35 – غلاب عبد الكريم. الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات. الدار العربية للكتاب. ليبيا. دط. 1977.
36 – فتحي رضوان. من فلسفة التشريع الإسلامي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط2. 1975.
37 – القاعود حلمي محمد. في الأدب الإسلامي. مجلة المسلم المعاصر. عدد49 1987.
38 – قطب محمد. منهج الفن الإسلامي. دار الشروق. بيروت ط6. 1983.
39 – قطب محمد. دراسات في النفس الإنسانية. دار الشروق. بيروت. ط 6. 1983
40 – ليبين فاليري. مذهب التحليل النفسي والفرويدية الجديدة. دار الفارابي دط. دت.
41 – مجموعة من الكتّاب العرب. الطيب صالح عبقري الرواية العربية. دار العودة. بيروت. دط. 1984
42 – مجموعة من الكتاب العرب. الرواية العربية واقع وآفاق. دار ابن رشد. ط1.. 1973
43 – مجموعة من الكتاب العرب. سبعون شمعة في حياة يحيى حقي. مطابع الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة دط. 1975
44 – محفوظ نجيب. اللص والكلاب. دار القلم. بيروت. ط1. 1973
45 – محفوظ نجيب. الطريق. مكتبة مصر. القاهرة. ط2. دت.
46 – محمد إبراهيم عبد الرحمن. النظرية والتطبيق في الأدب المقارن. دار العودة. بيروت. دط. 1982

47 – مرزق هداية. الشخصية الروائية عند الطاهر وطار. ماجستير مخطوطة. جامعة الجزائر. 1987

48 – مريدن عزيزة. القصة والرواية. دار الفكر. دمشق. دط. 1980

49 – مصايف محمد. الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. والدار العربية للكتاب، دط. 1983.

50 – منيف عبد الرحمن. شرق المتوسط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط4. 1981

51 – الناقوري إدريس. الرواية المغربية. مدخل إلى مشكلاتها الفكرية والفنية. دار النشر المغربية. الدار البيضاء. دط. 1983

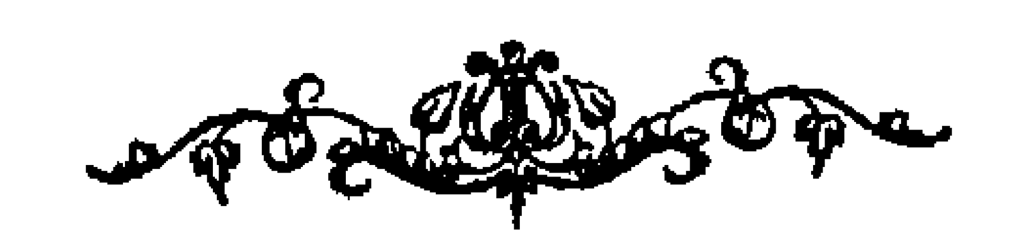
52 – نجم محمد يوسف. فن القصة. دار الثقافة. بيروت. دط. دت.

53 – نزيه أبو نضال. أدب السجون. دالر الحداثة. ط1. 1981

54 – النساج سيد حامد. اتجاهات القصة المصرية القصيرة. دار المعارف. القاهرة. دط. دت.

55 – هلال محمد غنيمي. في النقد التطبيقي والمقارن.. دار نهضة مصر.. القاهرة. دط. دت.

56 – هلال محمد غنيمي. النقد الأدبي الحديث. دار العودة. بيروت. ط1. 1982.



المحتويات

الموضوع	الصفحة



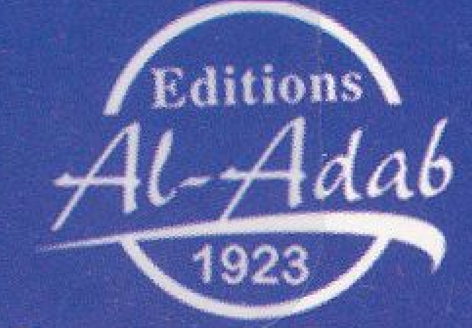
في

أدب نجيب الكيلاني

أبعاد الصراع وامتداداته

أحمد موساوي

الأستاذ المحاضر بجامعة ورقلة - الجزائر



42 Opera Square - Cairo Tel : (202)23900868

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت : ٢٣٩٠٠٨٦٨